

Szegedi Tudományegyetem
Irodalomtudományi Doktori Iskola
Antik irodalom program

Bán Katalin

**A filozófiai és orvosi jellegű *insania* jelensége Seneca örület-
koncepciójában**

PhD-értekezés

Témavezető: Dr. Gellérfi Gergő

Szeged

2021

Köszönetnyilvánítás

Mindenekelőtt szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Dr. Gellérfi Gergőnek, aki kutatómunkám során szakmailag és lelkiileg is mindvégig támogatott, a doktori képzés éve alatt bármikor fordulhattam hozzá, ha segítségre, iránymutatásra, bátorításra volt szükségem.

Köszönöm a Klasszika-Filológia és Neolatin Tanszék oktatóinak, hogy egyetemi tanulmányaim alatt, s később az értekezés írása során jelentős szakmai segítséget, inspirációt és támogatást kaphattam tőlük.

Köszönöm a lehetőséget azon folyóiratok szerkesztőinek, akik az elmúlt években publikálták a kutatómunkához kapcsolódó cikkeimet, illetve a szakértő véleményezők építő jellegű kritikáit, melyek disszertációm előrehaladását segítették.

Hálával tartozom a Huelvai Egyetemen Luis Rivero Garcíának, a Sevillai Egyetemen pedig Rocío Carande Herreronak, akik külföldi tanulmányaim során disszertációm mentoraiként fontos észrevételeikkel gazdagították kutatásomat, és támogatásukról mindvégig biztosítottak.

Nagyon köszönöm barátaimnak, Zsoldos Ildikónak, Székesi Dórának, Tátrai Csillának, Yezdanşer Wattinak, Szabó Dénes Kristófnak, Diego Armando Retana Alvaradónak, Linda Silvának, Bank Évának és Lénárt Andrásnak, hogy mindvégig lelki támaszaim voltak, töretlenül mellettem álltak, biztattak és motiváltak.

Nagy hálával tartozom Édesanyámnak, Édesapámnak, Nővéremnek és Páromnak, akik feltétel nélküli szeretetükkel, odaadásukkal, türelmükkel és önzetlen támogatásukkal segítettek utamat, belém helyezett bizalmuk rengeteget jelentett a számomra.

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	5
2. Szakirodalmi áttekintés	13
3. Seneca <i>tragicus</i> és Seneca <i>philosophus</i> – A Seneca-drámák szerzőségi problematikája	17
4. A lelki zavarok antik felfogásának orvosi és filozófiai háttere	22
4. 1. A lelki zavarok antik felfogásának orvosi háttere	24
4. 1. 1. A <i>Corpus Hippocraticum</i>	25
4. 1. 2. Celsus	30
4. 1. 3. Aretaios	33
4. 1. 4. Ephesosi Rufus.....	36
4. 2. A lelki zavarok antik felfogásának filozófiai háttere.....	39
4. 2. 1. Platón és Aristotelés <i>insania</i> -konceptiója	39
4. 2. 2. A lelki zavarok sztoikus filozófiai háttere	46
5. A filozófiai hatáskörbe tartozó <i>insania</i> jelensége és terápiája Seneca prózai munkáiban ...	53
5. 1. <i>Insania publica</i> & <i>insania quae medicis traditur</i>	56
5. 2. Seneca filozófiai terápiája	58
6. Az orvosi hatáskörbe tartozó <i>insaniával</i> való párhuzamok Seneca prózai munkáiban	66
6. 1. A melankolikus (passzív) és mániás (impulzív, izgatott) állapot, ill. az epe és az <i>insania</i> kapcsolatának megjelenése Seneca prózai műveiben	68
6. 2. Az <i>insania</i> további, az orvosi szakszövegekkel megegyező tünetei Seneca prózai műveiben	70
6. 3. Seneca morális etiológiája az életmód kapcsán – a mértéktelenség pszichoszomatikus megnyilvánulásai	74
6. 4. Seneca filozófiai terápiájának az antik orvosi terápiával való hasonlóságai	76
6. 5. A test és lélek betegségeinek analógiája Seneca prózai munkáiban.....	79
6. 6. A <i>pneuma</i> -tan jelenléte a testi és lelki zavarok kapcsán Seneca prózai műveiben	82
6. 7. A sztoikus bölcs <i>insania</i> iránti rezisztenciája.....	85
7. Az <i>insania</i> megnyilvánulásának különböző formái Seneca tragédiáiban	88
7. 1. Médeia / Medea	95
7. 1. 1. Médeia alakja a Seneca előtti drámai irodalomban	95
7. 1. 2. Seneca <i>Medeája</i>	96
7. 1. 3. Seneca <i>Medeájának</i> örület-metaforái a prózai munkák tükrében	101
7. 2. Phaidra / Phaedra	109

7. 2. 1. Phaidra alakja a Seneca előtti drámai irodalomban	109
7. 2. 2. Seneca <i>Phaedrája</i>	109
7. 2. 3. Seneca <i>Phaedrájának</i> örület-metaforái	115
7. 3. Héraklés / Hercules.....	121
7. 3. 1. Az őrjöngő Héraklés alakja a Seneca előtti drámai irodalomban	121
7. 3. 2. Seneca <i>Hercules Furens</i> című műve.....	123
7. 3. 3. Seneca <i>Herculesének</i> örület-metaforái	128
7. 4. Agamemnon.....	132
7. 4. 1. Agamemnon gyilkosságának története a Seneca előtti drámai irodalomban.....	132
7. 4. 2. Seneca <i>Agamemnonja</i>	133
7. 4. 3. Seneca <i>Agamemnonjának</i> örület-metaforái.....	139
7. 5. Thyestes	144
7. 5. 1. Seneca <i>Thyestese</i>	144
7. 5. 2. Seneca <i>Thyestesének</i> örület-metaforái	148
8. Összegzés	153
9. Bibliográfia.....	161
9. 1. Az idézetek az alábbi kiadásokból származnak:.....	161
9. 2. Felhasznált irodalom.....	162

1. Bevezetés

A lelki betegségek, a sokszínű emberi magatartás rendellenesnek vagy kórosnak tekinthető meghatározása már az antikvitásban élőket is foglalkoztatta. Mit gondoljunk arról az állításról, hogy bizonyos gondolatminták, érzelmi válaszok és viselkedések örülethez, mentális betegséghez vezetnek? A minket ért kellemetlen élmények és az arra adott érzelmi válaszok, az esetleges „erkölcsi kudarcok” az emberi természet törekenységét jelzik? Mindez az orvostudomány vagy a lélekfilozófia hatáskörébe tartozik? Seneca prózai és drámai munkásságában is ezekre a kérdésekre keresi a választ. Kutatómunkám célkitűzése Seneca *insaniá*val kapcsolatos nézeteinek megvizsgálása, annak különböző okai, megnyilvánulási formái és kezelési módjai szempontjából. Seneca mély érdeklődést mutat az emberek különféle pszichológiai állapotai iránt, és terápiát ajánl az abnormális lelki mechanizmusokra. Filozófusként elsősorban a filozófiai hatáskörbe tartozó örületre, azaz a szenvedélyek miatt megjelenő *insania* jellegére, tüneteire, prevenciójára és gyógyítására fókuszál, ugyanakkor megfigyelhetjük nála a korabeli orvosi szakirodalom mentális betegségekkel kapcsolatos téziseinek hatását is. Disszertációm első részében arra keresem a választ, hogy Seneca írásai mennyiben tekinthetők orvosi szempontból is mérvadó megfigyeléseknek, vagy inkább irodalmi értékük van. *Insania*-felfogása vajon párhuzamba állítható a korabeli orvosi szakirodalmi elméletekkel? Érzelmekkel kapcsolatos, mai szóval élve terápiás eszközei, életvezetési stratégiája mennyire igazolja vagy cáfolja az antik orvosi szakirodalom elméleteit?

Az örület két fajtája, a filozófiai és orvosi értelemben vett örület megkülönböztetése valószínűsíthetően a sztoikusoktól ered, akik szerint az egyik a bölcsesség hiányából fakad és a mértéktelen szenvedélyekben való „elmerülés” jellemzi, a másik pedig orvosi jellegű mentális betegség, amely az értelem hiányában és testi tünetekben nyilvánul meg. A morális értelemben vett *insaniát* az emberiség „közös örületének” tekintették, amely az erény és a bűn sztoikus felfogásához vezethető vissza. Nem tudjuk pontosan, hogy az általános örültség fogalma kitől származik, feltételezhető, hogy Chrysippos az első sztoikus, aki használja, de lehetséges, hogy az elképzelés cinikus eredetű.¹ A kétfajta *insania* sztoikus megkülönböztetését érzékeltetni lehet a későbbi filozófiai és orvosi irodalomban is. Habár egyértelmű különbséget tettek a kettő jelenség között, hiszen az egyiket morális, a másikat organikus szempontból definiálták, mégis megfigyelhetünk átfedéseket a kétfajta örület között, amelyeket mind a filozófiai, mind az orvosi szakirodalom képviselői hangsúlyoztak. Ezt a jelenséget Senecánál is egyértelműen

¹ Bővebben ld. AHONEN (2014: 103).

láthatjuk, aki sztoikus filozófusként a morális értelemben vett őrületet vizsgálja főként, ugyanakkor *insania*-leírásaiban az orvosi értelemben vett *insania* is szerepet kap, ahogy a kettő közötti hasonlóságok felmutatása is. A korszak *insania*-koncepciójának vizsgálatakor elengedhetetlen tehát ezeknek az egymásra hatásoknak a kutatása, hiszen a tudományterületek közös intellektuális háttérrel rendelkeztek. A párhuzamok, átfedések figyelembe nem vétele ahhoz a téves következtetéshez vezethet, hogy az antikvitás filozófusa és orvosa csak és kizárólag saját tudományterületén belül mozoghatott, és nem sérthette meg a másik határterületét. A disszertációban megvizsgálom, hogy Seneca illetve filozófus- és orvoselődei milyen szinten kezelték együtt vagy választották külön a kétfajta *insaniát*, és hogy teret engedtek-e egyfajta holisztikusabb szemléletnek elméletükben.

A mentális zavarok antikvitásbeli vizsgálata igen nagy érdeklődést vált ki a modern szakirodalomban, ugyanakkor főként a görög orvosok, orvosi szakírók dominanciája érvényesül, Seneca műveinek ilyen típusú tanulmányozása nincs a középpontban. Tudomásom szerint olyan mű a mai napig nem született, amely Seneca teljes *insania*-koncepcióját tárgyalná, beleértve az orvosi és a filozófiai szempontot is. Disszertációmban bemutatom, hogy Seneca „őrületleírásaiban” a korabeli orvosi elméletek hatásai hogyan mutatkoznak meg a kialakulást, a tüneteket és az ajánlott terápiás eszközöket illetően.

Az értekezés első, rövidebb részében megvizsgálom a mentális betegségek orvosi-filozófiai háttérét, hogy Seneca *insania*-felfogására minél nagyobb rálátást nyerhessünk. Elsőként érdemes megvizsgálni a lelki zavarok antik felfogásának háttérét, a filozófia és orvostudomány korabeli viszonyát. A Kr. e. 6–5. század orvostudományában egyszerre volt jelen a vallási, filozófiai és a racionális-tudományos szemlélet,² a kapcsolat a bölcsészet és az orvostudomány között folyamatos volt. A későbbi századokban az orvosi és a filozófiai nézőpontból vizsgált *mania* / *insania* egyre inkább kialakította a maga elhatárolt feladatkörét: míg az egyik leginkább fiziológiai szempontból, a másik etikai oldalról közelítette meg a jelenséget. Az elkülönülés ellenére megfigyelhetők párhuzamok a lelki zavarok kialakulásában, a tünetekben és az ajánlott terápiában.³

Ezek után a különböző orvosi szakírók mentális betegségekről szóló koncepciói következnek kronológiai sorrendben. Elsőként az antik humorális elmélet, illetve a hozzá kapcsolódó elemek és azok generikus tulajdonságainak lényegét és előtörténetét vizsgálom meg, hiszen arányuk felborulása az emberi lélekre patológiás hatást gyakorolhat. Mivel a Kr. e.

² Számos korai filozófus-orvosról tudunk, például Alkmaion, Empedoklés és Démokritos, akik a gyógyítás mellett a dolgok természetét is vizsgálták. Ld. bővebben PIGEAUD (1981: 455–470).

³ THUMIGER–SINGER (2018: 24).

6–5. században a filozófia és az orvostudomány meglehetősen összefonódott, és képviselői nagyrészt közös intellektuális háttérrel rendelkeztek, igen nehéz eldönteni, hogy milyen szinten hatott a filozófia az orvostudományra és fordítva. Ezek az elméletek hatást gyakoroltak a sztoikusokra, így Senecára is, ezért kiemelten fontosnak tartom, hogy az értekezésben megjelenjenek. Ezek után a Seneca előtti és korabeli orvostudományi szakírók pszichés zavarokra vonatkozó leírásai következnek, azaz a *Corpus Hippocraticum* szerzői, Aretaios, Celsus és Ephesosi Rufus értekezései, hogy rálátást nyerhessünk a későbbiekben a „senecai *insania*”-konceptióval való áthallásokra. Bemutatom a passzusok alapján, hogy hogyan játszik szerepet a mániás és a melankolikus állapot esetében a humorális elmélet, a test elemei és a *pneuma*, illetve hogy milyen tünetegyütteseket⁴ vonnak maguk után.

A továbbiakban a lelki zavarok antik felfogásának filozófiai hátterét vázolom fel, elsőként Platón és Aristotelés, majd a sztoikus elmélet általános áttekintését nyújtom az örületet illetően. Platón és Aristotelés kiemelt passzusaiban megjelenik mindkét fajta örület, ugyanakkor sok esetben össze is mosódnak, hiszen nem osztályozzák és különböztetik meg egyértelműen azokat.⁵ Egyetértenek abban, hogy az orvosi és a filozófiai hatáskörbe tartozó örület is befolyásolja a helyes észlelést, a megismerést, az érzelmek szabályozását és a ráció irányító funkcióját. A legtöbb esetben a *mania* terminust használják, amelyet lelki betegségnek neveznek, ugyanakkor a *melancholia* is több esetben megjelenik.⁶ Megfigyelhetjük mindkettőjükénél a korabeli filozófiai-orvosi szakirodalom további áthallásait is, a test és lélek betegségeit befolyásoló elemek és a hozzájuk kapcsolódó hideg és meleg, száraz és nedves elvont fogalmainak testi és lelki zavarokat befolyásoló jelenségét is.

Ezután a sztoikus filozófia lelki zavarokkal kapcsolatos általános koncepcióját elemzem, hiszen Seneca erősen épített elődeire elméletének kidolgozásában. A sztoikusok a szenvedélyeket az egész emberiség „általános” örületének, a mindennapi életben való megnyilvánulásként tartották, és az elme kóros, egészségtelen, mértéket nem ismerő

⁴ Pl. hallucinációk, vizuális képzelgések, téveszmék, hangulatváltozások, ítélőképesség és más kognitív funkciók általános károsodásai, öngyilkosság.

⁵ AHONEN (2014: 37; 70).

⁶ A görög *mania* szó, valószínűleg a leggyakoribb terminus, amelyet az ókori orvosi szakirodalomban a súlyos mentális zavarokra használtak, és amelyet latinra gyakran a *furor* és az *insania* szavakkal fordítottak le. A *maniát* gyakran az elme „torzulásának” (*ekstasis / alienatio*) nevezték, amelyet láz nélkül előforduló krónikus betegségként definiáltak. Nincs egységes elmélet a betegségről az antik szakirodalomban, de általánosságban drasztikus változást okozott a páciens viselkedésében és mentális állapotában, aki racionalitását is gyakran nélkülözte. A *melancholia*, szó szerint a „fekete epe” betegsége volt, az örület egy másfajta típusaként. A betegség története hasonlít a *maniához*: kissé homályos fogalomként jelenik meg, sokfajta értelmezéssel és tünettől, amely később is megmarad, ugyanakkor különállóbb, önállóbb „profilal” rendelkező betegséggé alakul. Tünetei leginkább a félelem, a depresszió és a szorongás voltak, amelyek már a *Corpus Hippocraticumban* megjelentek. Ld. AHONEN (2014: 10–19).

állapotaként írták le. Filozófiai terápiájuk végső célja az *apatheia*, a teljes szabadság a szenvedélyektől, a lelki nyugalom, amely a gyakorlatban alig volt megvalósítható. A fejezetben bemutatom, hogy a nem-normál tudatállapotok tapasztalatai⁷ milyen szerepet játszanak a sztoikus filozófia normalitásról és abnormalitásról alkotott elméletében.

A disszertáció második, nagyobb részében ismertetem, hogy Seneca hogyan értelmezi az *insania* jelenségét. Sztoikus filozófusként az *insania publicát* a világban uralkodó általános dolognak gondolja, és többnyire a szenvedélyekben, főként a haragban és az abból fakadó bosszúban jeleníti meg. Leírásában a bölcszet a személyes felelősség, az önuralom, a szenvedélyektől való mentesség jellemzi, és az *insania* akkor jelentkezik, amikor az érzelmek felülkerekednek a racionális gondolkodáson.⁸ A lélekben dúló irracionális erőknél a racionalitásnak kell győzedelmeskednie, s prózai műveiben a lélek szenvedélyek okozta betegségére ajánl terápiát. Seneca a sztoikus filozófiát „gyógyszerként” (*remedium*)⁹ javasolja és alkalmazza, amely elengedhetetlen a lelki nyugalom eléréséhez. A filozófia révén az önkontroll, a racionális gondolkodás dominanciája megszilárdul, és így nem kell félni attól, hogy a szenvedélyek átveszik az irányítást, és az *insania* felüti a fejét. Nem tagadja, hogy könnyű ezekbe a hibákba esni, viszont terápiás eszközeivel kiutat mutat az *insania publica* jelenségéből.¹⁰

Ezután a „senecai *insania*” orvosi szövegekkel való hasonlóságainak az elemzése következik. Az értekezésben Plátón, Aristotelés, a *Corpus Hippocraticum* szerzői, Aretaios, Celsus és Ephesosi Rufus munkái szolgálhatnak elemzési és összehasonlítási alapul, hiszen a többi, nagyobb részben ránk maradt orvostudományi szakirodalom Seneca korszaka után keletkezett. Az egybevetésnél a fő szempontot az *insania* okai (testnedvelmélet, elemek), az arra való hajlam (humorálpatólógia, elemek generikus tulajdonságai, *pneuma*), a tünetek (elsősorban a halálvágy, a hallucináció, az álom, a képzelgések) és az ajánlott (pszicho)terápiás kezelési módok (személyre szabott terápia, személyes kapcsolat, prevenció, életmód megváltoztatása, önmegerősítő technikák) képezik. Az orvosi leírásokban megszilárdult nézetek a különböző lelkiállapotokról, pl. a *maniáról* és a *melancholiáról* – bár Seneca nem nevezi így ezeket – fellelhetők a filozófus munkásságában is. Nyilvánvalóan nem orvosi, hanem filozófiai szempontból közelíti meg ezeket, mégis felfedezhetünk párhuzamokat a szövegek között.

⁷ Pl. harag, fájdalom, gyönyör.

⁸ LONG–SEDLEY (2015: 775).

⁹ Sen. *Tranq.* 2, 4.

¹⁰ SETAIOLI (2013: 242–246).

Seneca nem csupán prózai műveiben, hanem drámáiban is nagy hangsúlyt fektet az örület érzékletes ábrázolásra és annak tragikus következményeire. Mindazok alapján, amit értekezésemben tárgyalok, az a meggyőződésem, hogy a prózaíró és tragédiaíró Seneca egy és ugyanaz a személy, hiszen a prózai művekben olvasható *insania*-leírások több szempontból is egyezést mutatnak a tragédiák örületábrázolásaival. A disszertáció ezen részében a filozófiai művek tragédiákhoz való viszonyára keresem a választ. Feltételezem, hogy filozófusköltőként egy felhasználható életfilozófiát kíván adni, ezért a vizsgált jelenségeknek nemcsak tényszerű jellemzését nyújtja, hanem az is a célja, hogy a műből életvezetési tanácsokat szerezzen az olvasó. A tragédiákban megjelenő szenvedélyek romboló hatásának megrázó voltát mutatja be, nem gyógyírt ad, hanem diagnosztizál, hiszen a fájdalmas valósággal szembesíti közönségét, amely egyfajta önismereti „tréningként” értelmezhető, hiszen az erény szerinte önmagunk legyőzésében rejlik. Ehhez pedig önismeretre és önkontrollra van szükség, hogy felismerjük és kezeljük a lelkünkben dúló, romboló szenvedélyeket. Seneca – mély pszichológiai érdeklődése révén – drámai műveiben görög elődeinél még nagyobb hangsúlyt helyez az ember belső szenvedésére, lelkiállapotára.¹¹ Tragédiái közül a *Medeát*, a *Phaedrát*, a *Hercules furens*, az *Agamemnon* és a *Thyestest* elemzem. A *Troadest*, a *Phoenissae*t és az *Oedipust* nem tekintem „örületdrámának”, az értekezés szempontjából való lélektani elemzésük nehezen kivitelezhető, egyrészt a témák, másrészt a dramaturgia miatt.¹² A drámák elemzésekor célom megvizsgálni a természetből vett képi ábrázolásoknak, örület-metaforáknak a jelenségét is. A disszertációban ismertetésük kiemelt szerepet kap, hiszen a metafora lényegében Seneca filozófiájának és költészetének egy igen fontos módszere, hiszen elvezet bennünket a lényeghez, Seneca mély lélekábrázolásának sztoikus jellegű megértéséhez. A természeti jelenségeknek és az egyén lelki háborgásának összehasonlítása és metaforákban való megjelenítése a sztoikus filozófiával összhangban állnak. Ha az egyén nem él a sztoikus filozófia követelményei szerint harmóniában a természettel, a lélek egyensúlya felborulhat, és a lélek egészének racionális döntésekért felelős részétől az érzelmek átvehetik az irányítást. Seneca azáltal, hogy az emberi érzelmeket kozmikus keretbe vetíti ki, követi a sztoikus filozófia alap gondolatát: az ember és a kozmosz rokonságának és egységének felismerését. Feltárom, hogy a természet pusztító erői hogyan jelképezik azt, hogy a főhős kudarcot vall az önuralom gyakorlásában, és hogyan válnak az erkölcsi romlás, az indulatok veszélyes voltának szimbólumaivá. Ahogyan a természet vad

¹¹ SZILÁGYI (1977: 98–128).

¹² NOLDEN (2019). A *Codex Etruscus* Seneca neve alatt kilenc tragédiát örökített meg, a kéziratiokban pedig tizedikként fennmaradt egy *Octavia* című praetexta is. Az utóbbi mű és a *Hercules (Oetaeus)* hitelességét a kutatók kétségbe vonják, ezért disszertációmban nem tárgyalom őket.

erői a rombolást hordozzák magukban, úgy a főhősök örülete is halálos, megfélemezhető, pusztító és mérgező. Seneca drámabeli *insania*-konceptiójának vizsgálatához tehát a metaforák megértése elengedhetetlen, hogy a tragédiaíró való üzenetét megértsük az örületet bemutatáskor. Mivel e metaforák használata nem korlátozódik Seneca drámaköltészetére, érdemes prózáját is megvizsgálni, hogy szerepét teljes mértékben felismerjük.

Seneca *Medeája* a harag, a bosszú, a lélekben dúló pusztító erők, az örület drámája. Seneca haragpszichológiájának összefoglaló interpretációja leginkább ebben a tragédiában mutatkozik meg, hiszen ez a mű szemlélteti legfőképp a harag örületére vonatkozó téziseinek gyakorlati megvalósulását. Felmutatja, hogy a harag és az abból fakadó bosszú mindenféle racionalitást nélkülöz, és emiatt a tébollyal egyenlő kategória, a legvisszataszítóbb emberi szenvedély. Ez az indulat Seneca szerint figyelmen kívül hagyja a legszorosabb emberi kapcsolatokat, akár az anya–gyermek kapcsolatot is, ahogyan Medeát is saját gyermekeinek meggyilkolására buzdítja.

Majd a fő harag- és örület-metaforákat, képi ábrázolásokat elemzem, azaz a tengeri vihar különböző megjelenési formáinak, valamint a tűznek és a kígyónak a szimbolikáját: ezek a képi elemek egységesen jelen vannak és sok esetben össze is fonódnak egymással a főhős karakterábrázolásában. Seneca metaforái nem pusztán díszítőelemek, hanem kognitív tartalommal bírnak, melyekkel a költő tudatosan közvetíti az emberi indulatokkal kapcsolatos sztoikus nézeteit. Az értekezés bemutatja, hogy a természet erői milyen módon jelképezik, hogy Medea kudarcot vall az önuralom gyakorlásában.

A *Phaedra* az emberi szenvedély bemutatásának a drámája, középpontban annak ábrázolásával, hogy a lélek romboló erőit hogyan képtelen megfékezni a hősnő. Az értekezés feltárja, hogy annak ellenére, hogy tudatosítja és ki is fejezi örületének pusztító voltát, nem gyakorol önkontrollt, hanem egyre inkább a mostohafia iránt érzett szenvedély hatalmába engedi kerülni magát. A dráma a Phaedra lelkében végbemenő küzdelemről szól a *pudor* és az *amor* között, és bár a *pudor* többször előnyt élvez, végül az *amor* kerekedik felül. Miután elutasítják, szenvedélyének örült állapotában bevádolja apjánál az ifjút, aminek végzetes következményei lesznek. Megvizsgálom, hogy a hősnő milyen természetből vett metaforákkal fejezi ki szégyenteljes és pusztító szerelmének lényegét, azaz hogy Seneca milyen költői képekkel érzékelteti azt a sztoikus tantételt, hogy a lelki zavarok szimpatikus láncreakciókat okoznak a természeti környezetben. A tűz és a tengeri vihar a *Medeához* hasonlóan itt is megjelennek örületmetaforaként, ezenkívül megvizsgálom a vadon szerepének szexualitást szimbolizáló voltát, illetve az anyaméh örökletes bűnt hordozó aspektusát.

Seneca *Hercules furens* című tragédiája a külső indítóokoktól függetlenül (Juno) a szereplő belső lelkiállapotának megindító története. Ferenczi Attila szavaival élve: „Hercules sorsa egyetlen folyamat eredménye. A folyamatosságot pedig a pszichológia eszközével teremti meg.”¹³ Fitch szerint Seneca idejében – éppen úgy, mint Homéroséban – Hercules megítélésének ambivalenciája egyértelmű: egyrészt hőstetteiért dicsőített hős, aki mintaképként szolgál, másrészt a *hybris* megszemélyesítője.¹⁴ Seneca ugyanakkor sztoikus filozófusként még nagyobb hangsúlyt helyez a főhős személyiségének árnyoldalára. Ugyan a dráma elején Junótól értesülünk a Herculest sújtó örület bekövetkezéséről, a fő hangsúly a hős lelki mechanizmusán van, azaz annak felismerésén, hogy önmagát kell legyőznie. Bemutatom, hogy Seneca hogyan prezentálja a főhős tébolyult állapotát, majd örültségéből való feleszmélése után gögjétől és nagyravágyásától elfordulva hogyan értelmezi újra az életét, hogyan ismeri fel sérülékenységét és balsorsával való szembenézése hogyan jelképezi a sztoikus *virtust* és bátorságot.

A természet erőivel fennálló analógiát Seneca ebben a műben is metaforákban jeleníti meg, amely költői képeket a karakter még hitelesebb ábrázolására használja fel. Bár ebben a tragédiában nem olyan domináns a metaforák jelenléte, mint az előző kettőben, a költői képek itt is egyértelműen reprezentálják a főhős lelkében dúló romboló erőket, örületet. A tűz pusztító és kitartó ereje a téboly, az örült szenvedély féktelenségét, kiszámíthatatlan és veszélyes voltát jelképezi, csakúgy, mint a tengeri viharé. A világos és sötét ellentétpárok pedig a jó és a rossz, a rend és a káosz, az örület és az egészséges mentális állapot megjelenítői.

Az *Agamemnon*ban Clytemestra örületét mutatom be, akinek sztoikus jellegű megjelenítése – hasonlóképpen Seneca fentebb említett nőalakjaihoz – elkerülhetetlenül dramatizálja a lélek sebezhetőségét, a bűn és a bosszúvágy elleni küzdelmet, valamint a józan ész tudatos elutasítását. Hall megfogalmazása szerint Seneca hősnőjének lélekábrázolásában lenyűgöző mértékű pszichológiai jelleg uralkodik, amelyet a karakter érzelmi impulzusainak feltárása révén jelenít meg.¹⁵ A műben a metaforák – a *Hercules furens*hez hasonlóan – nem olyan hangsúlyosak, mint a *Medeában* vagy a *Phaedrában*, de így is fontos retorikai eszköznek tekinthetők az *insania* megjelenítésére. A fő metafora, a tengeri vihar sokszor nem önállóan, hanem a megszemélyesített Fortunával összefonódva jelentkezik a hősnő lelki bizonytalanságának megjelenítésére. Bemutatom, hogy a „hullámzó” érzések, a szenvedély és a józan ész közötti lelki ingadozás hogyan áll szoros összefüggésben a szerencsével. Bár

¹³ <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2006/XV.-evf.-2006.-januar-februar/SENECA/Seneca-Herculese>, 2020. 08. 15.

¹⁴ FITCH (1987: 20)

¹⁵ HALL (2007: 17).

Clytemestra örületét legfőképpen a tengeri vihar metaforája világítja meg, ezen kívül találkozunk a tűz *insaniát* jelképező képi világával is.

A *Thyestes* a *Medea* és az *Agamemnon* mellett a senecai „bosszúdráma” harmadik tipikus példája: Atreus a testvére elleni bosszúból feltárlja neki saját gyermekeit. Az erőszak és a brutalitás talán ebben a drámában jelenik meg a legerőteljesebben, még a *Medeát* is felülmúlja a kínzás által keltett magasztos öröm és a közönségnek kínált kannibalizmus horrorja miatt. A műben nem a szerelmi szenvedély, vagy az isteni ihlettség örülete, hanem a hatalomvágy és a bosszú dominál. A kielégíthetetlen bosszúvágy Atreus örültségének szimbóluma, aki semmivel sem tud betelni. A gyermekek meggyilkolása révén elégtételt vesz, de „éhsége” nem csillapodik. Zavart lelkiállapota miatt nem képes katarziszra, nem éri el a győzelmet, mert valójában csapdába esik: ő az öröklődő családi átok eszköze és áldozata, egy szörnyű „szimfónia” karmestere.

Seneca metaforái ebben a drámában is a sztoikus filozófia illusztrációjaként funkcionálnak: a pusztító tűz és vihar, a változékony Fortuna és a természetellenes sötétség Atreus örületét mutatják be, akinek borzasztó cselekedete a világ természetes rendjének megszűnését vonja maga után. A világrend felborulása a *virtus* eltűnését szimbolizálja, azaz a *logos*, az isteni kormányzás helyett a tűz, a vihar és a sötétség által megjelenített örület uralkodik el a világon.

Ezeket a tragédiákat az értekezésben az *insania* állapotának megrázó és érzékletes bemutatása köti össze, amely legtöbbször a szereplők fájdalomából, veszteség- és szégyenérzetéből, haragjából és bosszújából fakad. Seneca a hangsúlyt a szereplők lelki folyamataira helyezi, a szenvedélyek romboló ereje, az örület a cselekmény fölé kerekednek. Seneca a realitás fájdalmas szembesítésének technikájával ösztönzi olvasóit és nézőit arra, hogy felismerjék: a *ratio* vezette élet, a *virtus* és ennek az eléréséhez szükséges filozófia nélkül a szenvedély örülete csapdába ejthet minket.

Seneca lélektani érdeklődésének interdiszciplináris volta miatt a disszertáció módszerei is némileg heterogének: összekapcsolom a filozófiai, az orvostudományi és a lélektani szempontot. Kutatási módszerem emellett teljes mértékben szövegközpontú, a kiválasztott műveket és passzusokat összeköti a hasonló tematika, az örület képes kifejezőmódja, s bennük jól láthatóak Seneca gondolatai az *insania* mibenlétéről. Természetesen filozófiai és tudományos kérdésekről szóló írásait nem lehet korának szellemi kontextusából kiragadva tanulmányozni, ezért tartom fontosnak, hogy az értekezés első felében a lelki zavarok antik felfogásának orvosi és kulturális hátterébe, a filozófia és orvostudomány korabeli viszonyába betekintést nyerjünk.

2. Szakirodalmi áttekintés

Az antikvitásban megjelenő lelki zavarok vizsgálata igen nagy érdeklődést váltott ki az elmúlt idők szakirodalmában. A kutatás három nagyobb irányvonalát érdemes elkülöníteni a témát illetően: az első a morális értelemben vett *insaniát* vizsgálja az antik filozófiai irodalomban, a második leginkább az orvosi szövegeket az antik pszichés zavarokra vonatkozóan, a harmadik pedig egyfajta holisztikus nézőpontot képviselve a filozófiai és orvosi szövegeket egymáshoz viszonyítva kutatja, és mutatja fel a párhuzamokat a kettő kapcsán.

A nem orvosi hatáskörbe tartozó, azaz morális jellegű örületről szóló antik filozófiai értekezések, valamint a javasolt terápia sok tanulmány tárgyát képezte – különösen az elmúlt évtizedekben. Példaként említhetjük M. C. Nussbaum *The Therapy of Desire* (1994) című művét, aki az epikureus, a szkeptikus és a sztoikus filozófia képviselőinek terapeutikus jellegű filozófiáját fejti ki. Emellett megemlíthetjük többek között R. Sorabji *Emotion and Peace of Mind* (2000), J. T. Fitzgerald *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought* (2008) és S. Knuutila *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (2004) című műveit, akik hasonló szemszögből vizsgálták az antikvitás filozófiai terápiáját. Ezek a tanulmányok leginkább a különböző filozófiai iskolák által tárgyalt érzelmek meghatározására és elemzésére koncentrálnak, és az érzelemszabályozás terápiás módszereit hangsúlyozzák. Az intenzív érzelmeket mint „betegséget” vagy „örületet” azonban sokszor elemzés nélkül negligálják, és az orvosi mentális rendellenességek kapcsolatának kérdése többnyire megjegyzés nélkül marad. A sztoikus filozófia forrásközpontú vizsgálatához nagy hasznát vettem Long és Sedley *A hellenisztikus filozófusok* (2015) című művének, amely forrásgyűjtemény az epikureizmus, a sztoicizmus, az akadémiai szkepticizmus és a pürrhónizmus legjelentősebb szövegeit adja közre, és az egyes fejezeteket mélyrehatóan elemzi is.

Az antik orvosi szövegekben megjelenő *insania* jelenségének kiemelkedő kutatója C. Thumiger. Hiánypótló tanulmányainak igen nagy hasznát vettem, amelyek közül példaként lehet felhozni *Introduction. Disease Classification and Mental Illness: Ancient and Modern Perspectives* (2018) (P. N. Singer klasszika-filológussal való kooperációban), illetve *Mental Insanity in the Hippocratic Texts: A Pragmatic Perspective* (2014) című műveit. Thumiger kutatási területe az antik orvosi szövegekben olvasható mentális betegségek mivolta, fiziológiai és anatómiai háttere. Emellett az orvosi szövegek pszichoterapeutikus voltát is elemzi, és összehasonlítja a mai modern neurológiai és pszichiátriai metódusokkal. Fontosnak tartja továbbá, hogy a passzusokban olvasható testi jelenségeket a modern ideggyógyászat segítségével a mai orvostudomány kontextusába helyezze. Meg kell említenem a W. V. Harris

által szerkesztett *Mental Disorders in the Classical World* (2013) című tanulmánykötetet is, amely szintén alapvető forrásként szolgált értekezésemhez. A műben az írók a *Corpus Hippocraticum*, Platón, Aristotelés és Galénos passzusait elemzik a mentális betegségek terén. Szó esik a különböző pszichés zavarok antikvitásbeli használatáról, kategorizálásáról, a betegségek tüneteiről és fizioiógiájáról, illetve a különböző terápiás módokról.

A kutatás harmadik irányvonalának képviselőiként azokat a kutatókat említeném meg, akik nem különítik el szigorúan egymástól a morális és orvosi értelemben vett *insaniát*, azaz az antik filozófiai és orvosi szövegeket egymáshoz viszonyítva vizsgálják, és az átfedéseket felmutatják a két tudományterület *insania*-konceptiójának értelmezése között. Az 1980-as évek szakirodalmát illetően J. Pigeaud *La Maladie De L'âme* (1981) című monográfiáját érdemes megemlíteni, aki a „lélek betegségének” fogalmát vizsgálja az ókori filozófiában, az orvostudományban és a költészetben. Pigeaud műve az antik filozófiai elméleteket vázolja fel a „lélek betegségeinek” nevezett erkölcsi hibákról, valamint az orvosi értelemben vett mentális szenvedésekről. Különös érdeklődést mutat a sztoikus és epikureus filozófiai iskolák iránt, és mindkettőt meglehetősen széles körben tárgyalja. Az értekezés további lényeges forrása M. Ahonen *Mental Disorders in Ancient Philosophy* (2014) című monográfiája, amelyben a szerző az antik orvosok és filozófusok mentális rendellenességeket illető véleményét fejti ki. Az eredeti görög és latin szöveges forrásokra támaszkodva a szerző leírja és elemzi, hogy az ókori filozófusok hogyan magyarázták a filozófiai és orvosi értelemben vett mentális betegséget és annak tüneteit, ideértve a hallucinációkat, téveszméket, az irreális félelmeket és az abnormális hangulati állapotokat. Továbbá felmutatja a kétfajta *insania* közötti párhuzamokat Platón, Aristotelés, a sztoikusok, az epikureusok és a neoplatonikusok passzusaiban. Kutatómunkám során kiemelkedő szerepet játszottak C. G. Gill művei, aki számos kiváló tanulmánnyal gazdagította az ókori mentális betegségek kutatását, pl. *Ancient Psychotherapy* (1985), *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine* (2013), *Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?* (2018). Gill tanulmányaiban többnyire a filozófiai és az orvosi terápiát hasonlítja össze, és párhuzamokat von a két tudományterület között. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen mértékben járultak hozzá az ókori filozófiai esszék a mentális betegségek kezeléséhez, illetve hogy milyen mértékben tudja a ma embere hasznosítani ezen passzusok terápiás bölcsességét a mentális betegségek kezelése érdekében. A kutató szerint az antik filozófiai terápia a mai napig releváns,

hiszen például a modern kognitív viselkedésterápia alapítója, A. T. Beck is a sztoikus filozófiai terápia téziseit vette kiindulási alapul.¹⁶

Értekezésem módszerei a holisztikusabb kutatási irányvonalhoz kapcsolódnak. Kutatásom célja a kétfajta *insania* együttes módon való kezelése, a kettő közötti különbségek és hasonlóságok felmutatása, továbbá analóg módon való vizsgálata Seneca alkotásaiban. A kutatás nem korlátozódik Seneca műveire, hanem kiterjed a Seneca előtti és korabeli orvosok és filozófusok passzusaira is, hiszen a kulturális háttér felvázolása elengedhetetlen a filozófus *insania*-koncepciójának megértéséhez. Mivel a próza- és tragédiaíró Senecát egy személynek tekintem, a drámai művekben megjelenő *insania*-ábrázolás is kiemelt szerepet kap.¹⁷

Az örület gyakori megjelenése a görög és a római mitológiában, különös tekintettel a mitológiai témákat feldolgozó költészetre, élénk tudományos érdeklődést vált ki a mai napig. A filozófiai művek tragédiákhoz való viszonyának vizsgálatakor a kutatók két csoportját különíthetjük el. Az első csoport képviselői úgy vélik, hogy a tragédiák írójának egyáltalán nem volt célja filozófiai üzenetet közvetíteni a drámákban (például R. Tarrant, J. Fitch, E. Fantham, G. Hine, A. J. Boyle, R. Mayer). Álláspontjuk szerint ha a tragédiák valóban összhangban lennének a sztoikus tanokkal, nem hangsúlyoznák a gonosz diadalát a jó felett, a szenvedély győzedelmeskedését a ráció felett. A második csoport szerint Seneca tudatosan sztoikus filozófiai szándékkal írta műveit, amelyekben az örület fájdalmas következményeivel szembesíti, és ily módon az önismeret küszöbére vezeti el közönségét (B. Marti, G. A. Staley, M. C. Nussbaum, C. Segal és A. Schiesaro). Értekezésemben a kutatók második irányvonalához kapcsolódom, kutatásom eredményei azt mutatják, hogy Seneca prózai és a tragikus művei párhuzamba állíthatók és mindkét műfajban megtalálhatóak a sztoikus filozófia útmutatásai.

Az örület tragikus ábrázolásainak és a drámai művészet terápiás jelentőségének feltárásához segítségemre volt B. Simon *Mind and Madness in Ancient Greece* (1978) című műve, illetve Pigeaud fentebb említett tanulmánya. A tragédiákban megjelenő karakterek abnormális hangulati állapotának, örületének jellemzése kapcsán nagy hasznát vettem J. G. Fitch *Seneca* (Oxford Readings in Classical Studies, 2008) című többszerzős tanulmánykötetének, amelyben számos Seneca-szakértő vizsgálja a prózai művekben és tragédiákban megjelenő „szelf” senecai értelmezését. A senecai tragédiákban az identitás megalkotása és megerősítése központi jelentőségű, mivel ennek eredményeként juthatnak el a hősök egy adott konklúzióhoz. Ezek az identítasalakító eszközök a Seneca-drámák főhőseinek önpusztító viselkedéséhez vezetnek. Megfigyelhető folyamatos elidegenedésük eddigi

¹⁶ Ld. pl. ROBERTSON (2010).

¹⁷ Ld. 3. fejezet.

életüktől, értékeiktől, és a lelkükben dúló romboló erők, illetve abból következő tetteik hatással lesznek környezetükre, azaz önpusztításuk szociális kapcsolataik megsemmisülését is eredményezik. A tanulmányok közül kiemelném C. Littlewood és S. McElduff munkásságát, akik a Seneca-tragédiák kiemelkedő szakértőiként nagyban hozzájárultak az általam elemzett karakterek örületének pszichológiai szempontú vizsgálatához. A drámák elemzéséhez nagy segítségemre volt G. Damschen és A. Heil *Brill's companion to Seneca* (2014) című tanulmánykötete, amely szisztematikus betekintést nyújt a szerző filozófiai műveibe és tragédiáiba. A mű a szövegek kulturális hátterére és Seneca filozófiai, illetve tragikus korpuszának legfontosabb problématerületeire is külön kitér. A tragikus hősök örület-metáforájának elemzéséhez N. T. Pratt és S. Bartsch tanulmányait emelném ki, akik értekezéseikben Seneca metafora-használatának céljára és sztoikus identitásformálására fókuszálnak. A metafora lényegében Seneca filozófiájának és költészetének igen fontos módszere, ugyanis segít bennünket a valódi lényeg megértésében. Seneca drámáiban a főhősök személyiségét megjelenítő metaforák tárházát nyújtja.

Természetesen az említett műveken kívül még számos monográfiát, tanulmányt felhasználtam a disszertáció megírása során, az orvosi szakirodalmat elemző művektől a sztoikus filozófiát vizsgáló értekezésekig. Az antikvitásban tárgyalt morális és testi eredetű örület, valamint Seneca filozófiai eredetű *insania*-felfogásának kutatása nem új keletű. Ugyanakkor – tudomásom szerint – ezidáig még senki nem vizsgálta meg részletesen a kétfajta *insania* mibenlétét és kapcsolódási pontjait műveiben. A fentebb említett kutatók ugyan megemlítik egy-egy passzusát – legyen szó akár a filozófiai, akár az orvosi értelemben vett *insaniáról* –, de részletes és átfogó vizsgálat még nem született a témát illetően.

3. Seneca *tragicus* és Seneca *philosophus* – A Seneca-drámák szerzőségi problematikája

*Duosque Senecas unicumque Lucanum / facunda loquitur Corduba.*¹⁸ Ez a Martialis-vers, amely valószínűleg az idősebb Senecára, a rétorra és fiára, az ifjabb Senecára utal, hozzájárulhatott ahhoz a sok száz éven át tárgyalt problematikához, amely a tragédiák és a prózai művek szerzőségét illeti. Az 5. században feltehetően ez volt az oka annak, hogy Sidonius Apollinaris két Senecát, egy filozófust és egy tragikus költőt említ: szerinte az egyik Platón híve és Nero nevelője, a másik Euripidés nyomdokainak követője volt.¹⁹ A korai keresztény írók, mint Tertullianus, Lactantius vagy Szent Ágoston Seneca prózai munkásságára fókuszáltak, nem említették tragédiáit.²⁰ A drámák kéziratai egészen a 12. századig teljesen el voltak különítve a Seneca *philosophus*nak tulajdonított művektől. A 12. század végén Seneca népszerű olvasmánnyá vált, minden, Senecának tulajdonítható művet egybegyűjtöttek, és a tragédiákat általánosságban a filozófus munkáinak tulajdonították. Ugyanakkor a 14. században a szerzőség kérdése újra napirendre került: több prominens gondolkodó, így Benvenuto, Boccaccio és Petrarca is arra a következtetésre jutott, hogy legalább kettő vagy három Senecával kell számolnunk.²¹ A 16. században Erasmus (*Epistolae* 8, 37) és Justus Lipsius (*Animadversiones in tragoedias quae L. Annaeo Senecae tribuuntur*) is úgy vélte, hogy a tragédiák korpuszának több szerzője volt. A 16. század végén viszont a jezsuita Martin Delrio *Syntagma tragoediae latinae* című művében azt olvashatjuk, hogy az összes Seneca-dráma (az *Octavia* kivételével) egyetlen író alkotása: Lucius Annaeus Senecáé.²² Mayer szerint Delrio írása egy újabb aspektust vetett fel a Seneca-drámák hitelességének kérdéskörében, hiszen a tragédiák autentikus voltát filozófiai nézőpontból kezdte el vizsgálni, azaz a drámák sztoikus értelmezésének első képviselője volt.²³ Ennek ellenére voltak, akik tagadták Seneca *philosophus* szerzőségét a drámai művek kapcsán, és azzal érveltek, hogy egy sztoikus filozófus nem írhatta azokat a tragédiákat, amelyekben olyan karakterek diadalmaskodnak, mint Atreus vagy Medea.²⁴

¹⁸ Mart. 1, 61, 7: A két Senecáról és az egyetlen Lucanusról beszél az ékesszóló Corduba.

¹⁹ Sid. Apoll. *carm.* 9, 230–234: *quorum unus colit hispidum Platona / incassumque suum monet Neronem, / orchestram quatit alter Euripidis.*

²⁰ KER (2009: 182–185).

²¹ Ld. MARTELOTTI (1972: 149–169).

²² FISCHER (2014: 745).

²³ MAYER (1994: 152–153).

²⁴ FISCHER (2014: 745).

Seneca drámái a 16–17. században igen népszerűek voltak, Ferenczi szavait idézve: „Ez az európai Seneca-kultusz nagy korszaka.”²⁵ A 18–19. században a tragédiák iránt való érdeklődés valamelyest csökkent, majd a 20. század elején új erőre kapott, részben Thomas Newton 1581-es fordításainak újrapiublikálása, illetve T. S. Eliot esszéinek köszönhetően, aki szerint a Seneca-tragédiák ismerete nélkül nem érthető meg a későbbi drámairodalom, például Shakespeare művészete sem.²⁶ A múlt század közepén a Seneca tragédiái és prózai művei közötti szoros kapcsolatot B. Marti ismét megerősítette, aki úgy vélte, hogy a tragédiák voltaképpen a sztoikus filozófia propagandaeszközének tekinthetők. J. G. Fitch a 20. század végén szintén amellet érvelt, hogy a tragédiákat Seneca *philosophus* írta. A drámákat datálásuk szerint három csoportba rendezte, amely kategorizálást a kutatók többsége elismeri.²⁷ Jóllehet általánosan elfogadják a tragédiák Seneca *philosophus* általi szerzőségét, a kutatók megosztottak a bizonyítékok kétséget kizáró voltát illetően. M. Hadas például a tragédiákban fellelhető „belső bizonyítékokra” alapozva vitathatatlanul állítja a drámai művek hiteles voltát,²⁸ Kohn ugyanakkor kritizálja a kutató álláspontját, hiszen szerinte egyáltalán nincsenek egyértelmű bizonyítékok a filológiai, stílusbeli egyezésekre a drámák és a prózai művek között. Véleménye szerint a hasonlóságok csakis annyira egyértelműek, mint a más szerzők prózai műveivel való párhuzamok.²⁹ A szerzőség kérdésköre voltaképpen a mai napig problematikus, ugyanakkor szélesebb körben elfogadott az az álláspont, hogy egy személy írta a prózai és a drámai műveket az *Octavia* és a *Hercules Oetaeus* kivételével.

Seneca soha nem említi tragédiáit más műveiben. Ennek a „hallgatásnak” több lehetséges oka is felmerült a kutatásban. A korai császárkorban veszélyes dolognak számított tragédiaírónak lenni: Tacitus, Suetonius és Cassius Dio is írt olyan személyekről, akik száműzetésbe vagy halálba kényszerültek egy-egy költői sor félreértelmezett volta miatt.³⁰ L. Herrmann Seneca szerénységét látja a műfaj eltitkolása okaként, szerinte lehetséges, hogy a filozófus nem akart hivatkozni költői képességeivel.³¹ Ugyanakkor nem idegenkedett más műveinek említésétől: a 81. levélben például a *De beneficiis*re hivatkozik.³² Emellett többször idéz más költőket, például Vergiliust vagy Ovidiust,³³ illetve latin fordításban Euripidést.³⁴

²⁵ FERENCZI-TAKÁCS (2006: 10).

²⁶ FERENCZI-TAKÁCS (2006: 10).

²⁷ KOHN (2003: 273).

²⁸ HADAS (1968: 9).

²⁹ KOHN (2003: 279).

³⁰ Ld. pl. Tac. *Ann.* 6, 29, 19-25; Suet. *Tib.*, 61,3; Cassius Dio 58, 24, 3-4.

³¹ HERRMANN (1924: 58).

³² Sen. *Ep.* 81, 3.

³³ Ld. KOHN (2003: 275).

³⁴ Sen. *Ep.* 99, 12.

Csupán saját tragédiáit nem említi soha. Érdekesség továbbá, hogy Seneca drámai műveit a történetírók sem hozzák szóba, ellenben prózai műveit igen. Cassius Dio például megemlíti egy könyvet, melyet Seneca a száműzetése alatt írt,³⁵ Tacitus pedig számos beszédét.³⁶ Utóbbi azt is leírja, hogy Seneca Nero mulattatására időmértékes verseket, *carminá*kat alkotott, bár ezek a *carminá*k aligha lehettek a tragédiák. Ugyanakkor Quintilianusnál találunk említéseket Seneca tragédiaköltészetére, például amikor egy sort idéz a *Medeá*ból.³⁷ H. J. Rose szerint Quintilianus a Seneca nevet mindig Lucius Annaeus Senecára, azaz az ifjabb Senecára használja,³⁸ tehát ez világos utalásként fogható fel Seneca drámaköltészetére, D. Kohn viszont azzal cáfolja ezt, hiszen Quintilianus egy másik passzusban is említi egy Senecát, a *Controversiae* szerzőjét, ami viszont nyilvánvalóan az idősebb Senecát jelenti.³⁹ Quintilianus egy bizonyos Pomponiusszal folytatott vitája során is szóba hozza Senecát.⁴⁰ Schanz-Hosius szerint ez a részlet egyértelmű bizonyítékot képez Seneca tragédiaírói voltát illetően, hiszen a vita Seneca és Pomponius között arról szólt, hogy egy bizonyos új kifejezést lehet-e a tragédia műfajában alkalmazni. Ugyanakkor Kohn szerint ezt sem lehet ilyen egyértelműen kezelni, hiszen Seneca szónokként is érdeklődhetett az új kifejezések színházbeli használata iránt.⁴¹

A szerzőség problematikája mellett a filozófiai művek tragédiákhoz való viszonya egy másik igen fontos kérdéskör a Seneca-kutatásban. A téma leginkább az elmúlt évtizedekben váltott ki nagy érdeklődést, ugyanakkor a kérdést érdemben eldönteni nem tudta, és számos, gyakran egymásnak ellentmondó válasz született.⁴² Problémát képez a vizsgálat során az a tény, hogy Seneca nem írja le kifejezetten, hogyan tudnánk sztoikus olvasatot alkalmazni a darabjaira. Soha nem említi drámáit prózai műveiben, és Platónnal, valamint Aristotelésszel ellentétben nem ír hosszabban a filozófia és a dráma kapcsolatáról. Amikor prózájában a drámát tárgyalja, gyakran leegyszerűsítve teszi ezt, amit nem lehet zökkenőmentesen alkalmazni tragédiáinak etikai összetettségére. Az *Epistulae morales*ben három stratégiát kínál a drámák értelmezésére vonatkozóan. A drámák olvasását egyrészt azért javasolja, mert filozófiai és morális irányelveket közvetítenek,⁴³ míg egy másik passzusban arra int, hogy várjuk ki a tragédia végét, és nézzük meg, hogyan bűnhődik meg a vétkező.⁴⁴ Ugyanakkor a kritikus

³⁵ Feltételezhetően a *Cons. Polyb.* Ld. Cassius Dio 61, 3.

³⁶ Pl. *Ann.* 13, 3.

³⁷ Ld. Quint. *Inst.* 9, 2, 9: *quas peti terras iubes.* (*Med.* 453).

³⁸ ROSE (1936: 371).

³⁹ Ld. Quint. *Inst.* 9, 2, 42-44. KOHN (2003: 276).

⁴⁰ Quint. *Inst.* 8, 3, 31.

⁴¹ KOHN (2003: 277).

⁴² STAR (2016: 34).

⁴³ Sen. *Ep.* 8, 8.

⁴⁴ Sen. *Ep.* 115, 14-15.

szemmel való drámaelemzést is rendkívül fontosnak tartja,⁴⁵ amely Star szerint magában foglalhatja a szenvedélyek sztoikus megközelítésének megértését.⁴⁶ Ugyanakkor a kutató hangsúlyozza, hogy az értelmezési szintek – irodalmi, politikai és filozófiai – gazdagsága emlékeztetőül szolgál arra, hogy a „senecai” filozófia és tragédia megközelítésekor nem szabad feltételeznünk, hogy Seneca filozófiája a megértés kapujaként szolgál tragédiáihoz, és hogy ha elég alaposan szemügyre vesszük filozófiáját, egyértelműen ortodox sztoikus válaszokat fogunk kapni a drámai művekben.⁴⁷ Tehát a sztoicizmus drámákban való kutatása mellett szemügyre kell venni az átfogó retorikai stílust és a politikai miliőt is, amikor a drámákban az emberi szenvedélyek pusztító hatásait írja le.

A tragédiák feltételezhető kelezési időpontjai Seneca *philosophus* idejére esnek. A tragédiákban több költőre, főként Ovidiusra való hivatkozást találhatunk, így a *terminus post quem* nem lehet korábbi, mint Ovidius időszaka.⁴⁸ A *terminus ante quem* idejét Quintilianus nyújtja 96-ban, amikor Medea szavait idézi Senecától.⁴⁹ Emellett egy pompeii graffiti is megőrzött az *Agamemnon*ból egy idézetet, amiből az következik, hogy a dráma nem íródhatott 79 után. Fitch a *Hercules Furens* datálási idejét 54-re teszi, és azt feltételezi, hogy az *Apocolocyntosis*szal egy időben írhatta, hiszen a tragédia és Claudius paródiája között több párhuzam található.⁵⁰ Fitch a Seneca *philosophus*nak tulajdonított tragédiákat három csoportba rendezte: az első csoportot a korai darabok képezik, az *Oedipus*, az *Agamemnon* és a *Phaedra*; a másodikat a *Troades*, a *Hercules Furens* és a *Medea*; a késői darabok csoportjába pedig a *Thyestes* és a *Phoenissae* tartozik.⁵¹ A rendszerezés logikusnak tűnik, hiszen például csak az *Oedipus*ban és az *Agamemnon*ban vannak olyan jelenetek, amelyekben több, mint három színész lép fel, és ez azt sugallja, hogy Seneca korai próbálkozásai közé tartoznak.⁵²

A további problematika a Seneca-drámák kapcsán, hogy a fennmaradt kéziratok viszonylag késői időszakból származnak. A legkorábbiak a 11. század végéről maradtak fenn, és semmit sem lehet tudni arról, hogy Seneca hogyan publikálta műveit.⁵³ A kutatók szerint a két kézirati csoport (A és E) az 5. században ágazott el egymástól, de így is négy évszázad telt

⁴⁵ Sen. *Ep.* 80, 7–8.

⁴⁶ STAR (2016: 35).

⁴⁷ STAR (2016: 35).

⁴⁸ R. Jakobi terjedelmes katalógust készített a tragédiákban kimutatható ovidiusi hatásokról, ld. JAKOBI (1987).

⁴⁹ Quint. *Inst.* 9, 2, 9.

⁵⁰ Pl. Claudius gyászéneke és Hercules tragikus beszéde között. Ld. FITCH (1987: 51).

⁵¹ KOHN (2003: 273).

⁵² KOHN (2003: 273).

⁵³ Erről részletesen ld. HARRIS (1989: 223–229).

el a művek eredeti születése óta, illetve kb. 600 év a fennmaradt kéziratok megszületéséig. A Seneca-drámák forgalmazásának és megőrzésének módja a mai napig rejtélynek számít.⁵⁴

A Seneca-drámák szerzőségi kérdésköre tehát problematikus: a kutatók többsége ugyan elfogadja hitelességüket, de kételyeiket is megfogalmazzák, és a kérdést sok esetben nyitva hagyják. Mindazok alapján, amit értekezésemben tárgyalok, az a meggyőződésem, hogy a prózaíró és tragédiaíró Seneca egy és ugyanaz a személy, hiszen a prózai művekben olvasható *insania*-leírások több szempontból is egyezést mutatnak a tragédiák örületábrázolásaival. Egyetértek Star véleményével, aki a tragédiák kritikus vizsgálatát tanácsolja, s úgy véli, hogy nem szabad egyértelműnek venni a sztoikus filozófia jelenlétét a szenvedélyek bemutatása kapcsán. Ugyanakkor osztom B. Marti, M. Hadas és más kutatók állásfoglalását abban, hogy Seneca prózai és a tragikus művei összekapcsolhatóak és mindkét műfajban megtalálhatóak a sztoikus filozófia tézisei. Értekezésem eredményei azt mutatják, hogy a tragédiák filozófiai szempontból hozzátársíthatók a prózai művekhez és kerek egészként együtt kezelhetők Seneca *insania*-koncepciójának kutatása során.

⁵⁴ KOHN (2003: 274).

4. A lelki zavarok antik felfogásának orvosi és filozófiai háttere

Az értekezés első, rövidebb részében megvizsgálom a mentális betegségek orvosi és filozófiai hátterét, hogy Seneca *insania*-felfogására minél nagyobb rálátást nyerhessünk. A különböző orvosi szakírók mentális betegségekről szóló koncepcióit kronológiai sorrendben tárgyalom, a filozófiai háttér felvázolásánál pedig elsőként Platón és Aristotelés, majd a sztoikus elmélet általános áttekintését nyújtom a lelki zavarokat illetően.

A Kr. e. 6–5. század orvostudományában még egyszerre található meg a vallási, filozófiai és a racionális-tudományos szemlélet, amely megfigyelésekre és az összegyűlt tapasztalatokra támaszkodik.⁵⁵ A kapcsolat a bölcsészet és az orvostudomány között folyamatos volt, és kontinuitása meg is maradt. Utóbbi a legáltalánosabb kérdéseket, elméleteket készen kapta a természetfilozófiától, azaz hogy mi is az emberi test és lélek voltaképpen.⁵⁶ A későbbi századokban az orvosi és a filozófiai aspektusból vizsgált *mania / insania* egyre inkább eltávolodott egymástól, hiszen az egyik főként organikus, orvosi szempontból, a másik etikai, morális oldalról közelítette meg a jelenséget. Ugyanakkor az általunk vizsgált időszakban is megfigyelhetők párhuzamok: ez egyfajta komplex kapcsolatot, egymásra hatást feltételez.⁵⁷ A filozófia és orvostudomány, bár különálló tudományágak, közösen alkották az ősi „pszichopatológia” területét.⁵⁸ Találhatunk eseteket az orvosi szövegekben, amikor a „lélek betegségeiről” van szó, de leggyakrabban a „lélek betegsége” kifejezést filozófiai felhasználásra tartották fenn, ugyanis a filozófusok nem orvosi hatáskörbe tartozó mentális problémákra, hanem erkölcsi hibákra utaltak a terminus által, és úgy gondolták, hogy azok a testi betegségekhez hasonlóak természetellenességükben. Példaként említhetjük Sókratést, Antiphónt és Démokritost, akik a „lélek orvosainak” vallották magukat, mivel hasonló módon gyógyították a lélek, mint az orvosok a test betegségeit.⁵⁹

A sztoikus filozófia általánosságban az abnormalitás etikai jellegét tárgyalja, mégpedig egy olyan egészséges pszichés állapot jelenségét, amelyet kvázi lehetetlen elérni. Ez az abnormalitás (őrület) a hibás ítéletekből, vagyis az értelem eltorzulásából ered.⁶⁰ Bár megjelenik az orvosi hatáskörbe tartozó őrület koncepciója és orvosi nyelvezete is, a fókusz a

⁵⁵ Ld. bővebben PIGEAUD (1981: 455–470).

⁵⁶ HORNYÁNSZKY (2007: 186–88).

⁵⁷ THUMIGER–SINGER (2018: 24).

⁵⁸ A „filozófiai terápia” különböző irodalmi műfajokban is megmutatkozik, és főként a hellenisztikus és poszthellenisztikus időszakban virágzik. Pl. Chrysiszpos, Philodémós, Lucretius, Cicero, Seneca, Plutarchos, Galénos, Epiktétos, Marcus Aurelius.

⁵⁹ AHONEN (2014: 4). Ld. pl. Sókratés mint a lélek orvosa Platón *Charmidese* nyitójelenetében.

⁶⁰ Ld. LONG–SEADLEY (2015: 775).

morális jellegű tébolyon van. Ezzel ellentétben az antik orvosi szakirodalom főként a testi, biológiai okokat hangsúlyozza, és adja meg a betegség megnyilvánulásának okaként, ugyanakkor – amint később láthatjuk – néhány szakíró a tisztán érzelmek miatt megjelenő mentális zavart is tárgyalja, és inkább lelki, mint testi eredetű betegségnek nevezi. A legtöbb esetben nem különítik el ezeket a betegségeket explicit módon a többitől, számukra minden orvosi hatáskörbe tartozó jelenség testi eredetű, ily módon rendszerezésük is ehhez kapcsolódott.⁶¹ Ugyanakkor sok rendellenességet írtak le mentális tünetekkel, mint a téveszmék, hallucinációk, irracionális érzelmkitörések stb., amelyek az értelem hiányából fakadnak.⁶² A filozófiai irodalomban is találunk utalásokat a testi eredetű pszichés zavarokra, illetve a test és a lélek betegségeinek analógiás párhuzamaira – ahogyan ezt Seneca esetében is tapasztalni fogjuk –, ugyanakkor legtöbbször a lelki eredetű örületről értekeztek, amelyeket filozófiai hatáskörbe tartozónak gondoltak, és a filozófia bölcsességével, tanácsaival, útmutatásaival gyógyítottak. Így az ókori filozófiai etikában a „lélek betegsége” kifejezés nem az orvosi értelemben vett mentális betegségekre utal, hanem a bölcsesség és erény elérésének különböző belső akadályaira, és leggyakrabban nem kívánt érzelmeket és érzelmi diszpozíciókat jelöltek vele. A filozófus a „lélek orvosa” megjelöléssel hallgatólagosan azt állította, hogy nem szándékozik megsérteni az orvostudomány szakterületét, és bár az ókorban a filozófia és az orvostudomány erősen összekapcsolódott, és az egyik a másikra befolyást is gyakorolt, gyakorlóik tiszteletben tartották egymás tudományát saját területükön.

A disszertációban megjelenik az orvosi és filozófiai hatáskörbe tartozó mentális betegségek közötti különbségtétel, ugyanakkor a kettő közötti párhuzam is. Általánosságban elmondható, hogy az intenzív szenvedélyeket és más erkölcsi rendellenességeket gyakrabban tekintették elítélhető rendelleneségeeknek, míg az orvosi hatáskörbe tartozó pszichés zavarban szenvedőket inkább sajnálták, mint hibáztatták.⁶³ Úgy vélték, hogy számos környezeti tényező, amely az egyén közvetlen ellenőrzésén kívül esik, hozzájárul és befolyásolja a mentális egészséget, ugyanakkor az életvitel, az erkölcsi értékek tudatos választása, az önkontroll elismerten szerepet játszik, és emiatt a személyes felelősségre nagy hangsúlyt helyeztek. Tehát a mentális betegségek orvosi jellegű kezelése és a sztoikus írások protreptikus funkciója között

⁶¹ Pl. krónikus vagy akut, a test melyik részét érinti stb.

⁶² Ezeket a mentális állapotokat, bár ilyen kategória nem létezett az antik orvosi irodalomban, az egyszerűség kedvéért tanulmányomban mentális, pszichés zavarok, betegségek terminusokkal jelölöm. A mentális zavarok antik leírása természetesen meg lehetőségek napjaink modern értekezéseitől, bár a nyugati pszichiátriai-pszichológiai gondolat hagyománya folyamatos, a *Corpus Hippocraticum* leírásaitól egészen a mai napig terjed, ugyanakkor valójában sem a görög, sem a latin nyelvű „mentális zavar” terminusok nem felelnek meg a modern kifejezéseknek.

⁶³ AHONEN (2014: 4).

analógiát fedezhetünk fel. Mind az antik orvosi *regimen*, mind a sztoikus filozófiai terápia az élet hosszú távú „menedzsmentjének programja”, amely az önkontrollon alapszik.⁶⁴ A mérték megléte és megtartása elengedhetetlen, ha átmegy egy határon, az örület megmutatkozik, éppen ezért az orvosi és filozófiai terápiák elengedhetetlenek a megelőzésben és a gyógyításban. A hangsúly mindkét esetben az életmód és attitűdök előmozdításán van, amelyek terapeutikus célokat szolgálnak.⁶⁵

4. 1. A lelki zavarok antik felfogásának orvosi háttere

Mivel a Kr. e. 6–5. században a filozófia és az orvostudomány meglehetősen összefonódott, és képviselői nagyrészt közös intellektuális háttérrel rendelkeztek, igen nehéz eldönteni, hogy milyen szinten hatott a filozófia az orvostudományra és fordítva.⁶⁶ Krotóni Alkmaiónt, a 6–5. századi bölcsészorvost tekinthetjük voltaképpen a Hippokratés-korabeli orvostudomány és a humorális elmélet előfutárának. A pythagorasi filozófia „ellentétek táblájának” nevezett tézisét követte, és úgy gondolta, hogy az emberi testben a száraz és nedves, a hideg és meleg, a keserű és édes stb. ellentéte határozza meg a szervezet működését. A minőségek egyensúlya, egyenrangúsága egészséget, míg egyikük egyeduralma betegséget eredményez.⁶⁷ Ezen minőségek fontosságát majd az antik orvosi és filozófiai szakirodalom elemzésénél – és Seneca passzusában is – látni fogjuk, azaz a hideg és meleg, a száraz és nedves elvont fogalmainak testi és mentális betegségeket befolyásoló jelentőségét.

Igen fontos megemlíteni Empedoklés négyelemes kozmogóniáját, amely nagy hatással volt az utókor filozófiájára és orvostudományára is. Racionális világszemléletében a világ keletkezését és mivoltát ezek az elemek (víz, levegő, tűz, föld) határozzák meg, és a négy elem keveredésének és elkülönülésének tulajdonított minden változást, azaz a lelki és mentális jelenségek átalakulását is.⁶⁸ A *Corpus Hippocraticum* a filozófusok között Melissoson kívül egyedül Empedoklést említi név szerint, Galénos pedig őt tartotta az itáliai orvosi iskola megalapítójának. Philistión Alkmaión elméletét Empedoklésével ötvözte, és azt vallotta, hogy

⁶⁴ Pl. étrend, a testmozgás, környezeti hatások stb. GILL (2013: 339–362).

⁶⁵ GILL (2013: 339–362). Lehetséges, hogy az antik orvoslásban a *regimen* szerepe is befolyást gyakorolt filozófusokra, hogy lélektani jellegű útmutatásaikat gyógyszerként mutassák be.

⁶⁶ Ld. bővebben LONGRIGG (1989: 1–39). A korai filozófia és orvostudomány komplex összefonódó voltát Aristotelés is felhozza (Arist. *Resp.* 480b24).

⁶⁷ Diels. 104, 4. töredék, in: FREEMAN (1983). Az alkmaióni minőségek (hideg-meleg, száraz-nedves) végleges rendszerezését az eleai iskola harmadik nemzedékében, Zénónnál figyelhetjük meg (Id. DL 9, 29.), ugyanakkor itt már az empedoklési hatással is kell számolnunk.

⁶⁸ HORNYÁNSZKY (2007: 88).

a négy elem arányától és harmóniájától függ az egészség. Az élet fő mozgatórugója a *pneuma*,⁶⁹ amely élteti a testet, viszont ha kóros nedvek befolyásolják, a szervezet megbetegszik.⁷⁰

4. 1. 1. A *Corpus Hippocraticum*

A *Corpus Hippocraticum* értekezései kapcsolódnak az empedoklési bölcselethez: a *Corpusban* a négy alapvető testnedv, a fekete és sárga epe, a vér és a nyálka illetve azok minőségei (hideg–meleg, száraz–nedves) határozzák meg az ember egészséges biológiai működését. Ha egyensúlyuk felborul, fizikai és mentális zavarok keletkeznek, amelyet különböző praktikákkal kell kezelni.

A *Corpus* legtöbb írására az orvostudomány és a filozófia vegyítése a jellemző. Több mint félszáz értekezést foglal magában, amelyeknek mind szerzősége, mind datálása bizonytalan. Nem lehet tudni bizonyossággal azt sem, hogy mely írások származnak magától Hippokratéstól.⁷¹ A hippokratési orvoslás a betegséget természeti jelenségként kezeli, amely megmagyarázható, prognosztizálható, és a tünetek alapján diagnosztizálható.⁷² A *Corpus Hippocraticum* szerzői voltak az első orvosok, akik a mentális betegségek skáláját próbálták rendszerbe foglalni, megkíséreltek diagnózist felállítani, illetve a pszichés zavarokat az eddigiekkel ellentétben nem természetfölötti okokkal magyarázni.⁷³ Megtalálható az értekezésekben a természetfilozófiával való kapcsolat, azaz hogy az ember természetét kozmológiai kontextusba helyezze. Ugyanakkor számos műben megfigyelhetjük azt az egyértelmű törekvést is (pl. *A régi orvostudományról* c. mű), hogy az orvostudományt a filozófiától elkülönítse, s a tapasztalati megismerést és a tapasztalati tényeket hangsúlyozza („El a filozófiától!” elv többszöri hangsúlyozása).

A *Corpus Hippocraticumban* világos utalást találunk a test és a lélek kölcsönös egymásrautaltságára, miszerint az ember lelke, amely a tűz és a víz keveréke, segít táplálni a testet, a test pedig a lelket, és kóros elváltozás esetén ugyanúgy kölcsönhatásban állnak egymással.⁷⁴ A *Regimenben* találkozhatunk az elemek mint alapvető életet adó princípiumok keveredésének elméletével, amelyek alapvetően meghatározzák testünk és lelkünk működését. A szerző szerint az ember, mint minden élőlény, két alapelemből, vízből és tűzből jön létre,

⁶⁹ A pneumatikus iskola – amely főként a hippokratési tanításokra épített – megalapítója Athenaeus római orvos volt a Kr. u. 1. század első felében. Az iskola tanításai szerint a testet alkotó elemeknek a *pneuma* adja az életet, ugyanakkor kóros elváltozásai betegségeket is szül.

⁷⁰ SZABÓ (2007: 68–69).

⁷¹ Az iratok első rendezője, a Kr. e. 4. században élt karyostosi Dioklés már több művet nem tulajdonít Hippokratésnek.

⁷² HOFFMANN-HORVÁTH (2019: 124).

⁷³ Hp. *Morb. Sacr.* 1, 1.

⁷⁴ Hp. *Reg.* 25.

amelyek keveréke egyénekenként változik, és meghatározza a test és a lélek egyediségét. Hosszan értekezik a lélekben lakozó intelligenciáról és annak hiányáról.⁷⁵

Az ember természetéről című értekezésben olvashatunk először a négy testnedv patológiás, testi és mentális tüneteket eredményező voltáról. Az emberi test a leírás szerint vért (*haima*), nyákot/nyálkát (*phlegma*), sárga (*kholé*) és fekete epét (*melaina kholé*)⁷⁶ rejt magában, s ezek miatt szenved vagy egészséges. A testi és mentális egészség (*eukrasia*) akkor áll fenn, amikor ezek helyes arányban keverednek minőségi és mennyiségi szempontból egyaránt, ha pedig a nedvegyensúly felbomlik, betegség alakul ki (*diskrasia*).⁷⁷ A hőmérsékletnek fontos szerepe van a hippokratési nedvtanban (humorálpatológia), a *Régi orvostan* című értekezésben olvashatjuk, hogy a szárazság, a nedvesség, a meleg, a hideg arányának felbomlása árt az embernek.⁷⁸

A *Corpus* szerzői között nincs egyetértés a kognitív zavarok „székhelyét” illetően: az egyik értekezésben egyértelműen az agyat, máshol a szívet és a vért találjuk a kognitív funkciók központi irányítójaként.⁷⁹ Ugyanakkor megjelenik a *pneuma*, a levegő hangsúlyos szerepe is, A *levegőről* szóló értekezés szerzője a testi és lelki, mentális bajok egyedüli okozójaként az emberben „felszaporodott” *pneumát* tartja.⁸⁰ A *De morbo sacro* szerzője szerint az agy irányít minden „önkéntes” mozgást, szabályozva a levegő eloszlását a szervezetben. A humorális egyensúly felborulása következtében a levegő nem talál kiutat, és a végtagokba csapódik ki. Az agyban végbemenő rendellenes változások váltják ki a módosult tudatállapotot, melynek tünetei lehet a félrebeszélés, a kóros félelmek és rettegés (*paranoiái*), az éjszaka és nappal bekövetkező

⁷⁵ Hp. *Reg.* 1, 35. A szerző ennek alapján kvázi egy „intelligencia piramist” készít, amely hét kategóriát tartalmaz. Az első kategória az „elit”, azaz a legintelligensebbek, akiknek a lelkét alkotó víz és tűz ideális egyensúlyban van. A legtöbb esetben azonban a két alkotóelem egyensúlyhiányos állapotban van. Attól függően, hogy a víz vagy tűz dominál-e ebben a keveredésben, egyre ereszkedünk le a piramis oldalán.

A víz arányának győzedelmeskedése a tűz felett agykárosodást, azaz mentális betegséget okoz. Az elme működésének lelassulása miatt az ember „bolonddá” válik, s ha a víz teljesen túlsúlyban van, örültség alakul ki (*mania*). A szerző szerint ezek az esztelenek lassú, csendes örültek, akiknek a szervezetében a víz nagyobb arányban van jelen, mint a tűz. Panaszkodnak, holott senkisémet bántja őket. Félnék, holott nincs félnivalójuk, gyötrődnek azon, ami nem is gyötrő és semmit sem éreznek úgy, mint az egészséges szellemű ember. Ha pedig a víz felett a tűz dominanciája szélsőséges, a lélek élénksége túlzott; ezek az emberek bármilyen ponton a tébolyultság hatalmába kerülhetnek. Ez a kategória azonban radikálisan másfajta pszichés zavar az előzőtől; egyfajta „izgatott örület”, amelyet hallucinációk jellemeznek. E végletek között annál gyorsabb érzékelésű egy személy, minél több tüzes anyag van benne és kevesebb a vízből, illetve lassabb, ha fordítva. Ehelyütt érdemes megfigyelni a héraikleitosi és empedoklési kölcsönzést. Héraikleitos szerint a részeg ember azért támolyog, mert a lelke nedves lett. Ld. AHONEN (2014: 175).

⁷⁶ A fekete epe következetesen visszatérő gondolat lesz az orvosi szakíróknál, amelyet a hasnyálmirigy váladékának tekintettek, nyálkának pedig az orr-és egyéb belső váladékokat.

⁷⁷ Hp. *Nat. Hom.* 6, 38.

⁷⁸ Hp. *VM.* 14.

⁷⁹ VAN DER EIJK (2005: 124–125). Agy: Hp. *Morb. Sacr.* 1, 6.352–397; szív: Hp. *Morb. Sacr.* 2, 78–115; vér: Hp. *Morb. Sacr.* 1, 6.140–205.

⁸⁰ HORNYÁNSZKY (2007: 189).

pánikrohamok, a jelenlegi körülményekre vonatkozó tudatlanság, azaz a valóság fals értelmezése.⁸¹ Mindezek az agy forróbb, hidegebb, nedvesebb vagy szárazabb állapota miatt is jelentkeznek.⁸²

A *De morbo sacro* szerzője az agynak tulajdonít minden kognitív jellegű elváltozást, hiszen az agy az értelem székhelye.⁸³ Ha az agy a testnedvek arányának felborulása, a *pneuma* akadályba ütközése⁸⁴ és az agy hőmérsékletének és minőségének megváltozása miatt hiányt szenved, a személy valóságértelmezése megváltozik, és az értelmi funkciók károsodnak. A szerző szerint, amikor a humorális egyensúly felbomlik, a forró epe megzavarja az agyat, a páciens örületében ordít és kiált, mikor pedig ennek ellenkezője történik, azaz a nyálka rendellenes hidegsége lehűti azt, a személy szomorú, energiahányos és feledékeny lesz.⁸⁵

Az epe és a nyálka sok betegségért felelős, a lelki zavarok tekintetében ezek arányának felborulása félelmet (*phobos*) és depressziót, lehangoltságot, energiahányosságot (*dysthymia*) okoz.⁸⁶ A „szent betegség”-ként nevezett állapot az ókoriak számára az istenekkel kapcsolatot tartó emberek szent révülete avagy az ártó démonok által megszállt emberek betegsége volt. A *De morbo sacro* szerzője ezt a hiedelmet elutasította, és kijelentette, hogy számára semmivel sem tűnik szentebbnek és istenibbnek a többinél.⁸⁷

Attól függetlenül, hogy Hippokratés általában minden betegséget a testi eredetre vezet vissza, úgy tűnik, a mértéktelen érzelmeknek is helyt ad az örültség állapotának

⁸¹ Hp. *Morb. Sacr.* 6: *ὀκόσα δὲ δείματα νυκτὸς παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης.*

⁸² Hp. *Morb. Sacr.* 14: (...) καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ ὑγιαίνει, ἀλλ' ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἢ τι ἄλλο πεπόνθη πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ ἐώθει. καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος: ὀκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔη, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν. – „(...) ennek köszönhetően őrzöngünk, veszítjük el eszméletünket, állnak mellettünk rettenetek és félelmek, az egyik éjjel jár, a másik nappal; ezért vagyunk álmatlanok, és bolyongunk idétlenül, nem vagyunk észnél, nem ismerjük fel a valóságot, és teszünk szokatlan dolgokat. Mindezt elszenvedti az agytól, ha nem egészséges, hanem a természetesnél melegebb vagy hidegebb, vagy nedvesebb vagy szárazabb, vagy valami más hatás éri, melyhez természete szerint nem szokott hozzá.”

A irodalomjegyzékben a források között megtalálható, hogy a különböző szerzőket kinek a fordításában idézem.

⁸³ Hp. *Morb. Sacr.* 16.

⁸⁴ A nyálka elzárja a levegő útját, és emiatt következik be a görcsös végtagmozgás, rángatózás: „Elnémul, amikor a nyálka hirtelen odaérve az erekbe elzárja a levegőt, és az nem jut el sem az agyba, sem az öblös erekbe, sem a hasba, hanem megszünteti a légzést (...) és a szemek kétfelé fordulnak, mert a kis erek el vannak zárva a levegőtől, és rángatóznak.” Hp. *Morb. Sacr.* 12.

⁸⁵ Hp. *Morb. Sacr.* 1.

⁸⁶ Hp. *Aph.* 6, 23: ἦν φόβος ἢ δυσθυμία πουλὺν χρόνον διατελέη, μελαγχολικὸν τὸ τοιοῦτον. A félelem és a lehangoltság a későbbiekben a *melancholia* két fő jellemzőivé válnak.

⁸⁷ Hp. *Morb. Sacr.* 1, 1. A „szent betegség”, nagyjából megfelel az epilepszia fogalmának, amelyet elsősorban hirtelen, átmeneti rohamok jellemeznek, amelyek során a beteg a földre esik, akaratlan izomösszehúzóásokat tapasztal, és elveszti néhány kognitív funkcióját. Az ókorban az egyik leghíresebb „szent beteg” Iulius Caesar volt. A legújabb kutatások az epilepszia helyett inkább a cerebrovascularis jelenségeket látják megalapozottabbnak a dictator esetében. Bővebben ld. GALASSI – ASHRAFIAN (2017). A körleírás alapján a kutatók – bizonyos tünetátfedések miatt – több kóros elváltozást feltételeznek a „szent betegség” kifejezés alatt. A terminus takarhat reumás lázat (*febris rheumatica*), reumás carditist (*carditis rheumatica*), járványos gyermekbénulást (*polyomyelitis*), és természetesen az epilepsziák (*apoplexia*) különböző formáit is. Ld. HOFFMANN-HORVÁTH (2019: 125–126).

manifesztálódásában, amely testi tünetekben is jelentkezik. Leírást ad két gyászoló asszonyról, akik szomorúságukban megbetegedtek, álmatlanság, rettegés, levertség, izomgörcsök gyötörték őket, félrebeszéltek és lázasak volt. Az egyik egyszer nevetett, másszor sírt, izzadás, nehéz, kapkodó lélegzet jellemezte, és vagy hallgatott, vagy sokat beszélt.⁸⁸

További fontos tényező a *Corpus*ban az időjárás váltakozása, a „milióelmélet”. Az éghajlatnak, a természet változásainak látens és lassú hatása van, azaz nem csak a nedvelmélet, a *pneuma* útjának elzáródása, és a testben működő egyéb mechanizmusok, hanem a közvetlen, embereket ért impressziók jelentősége is fontos, amiket a külvilág az emberi lélekre gyakorol. *A levegőről, a vizekről és a helyekről* című értekezésben a szerző a „lelki megrázkódtatásokat” a klíma változásainak tulajdonítja, és ettől teszi függővé az egyes személyiségjegyek kialakulását és a mentális zavarokra való hajlam kérdését is. A természet különböző megnyilvánulásai, mint a vihar, az áradások stb. az emberi pszichére hatást gyakorolnak, és „lelki megrázkódtatásokhoz” vezetnek, a lélekben vad indulatokat támasztanak, elhomályosítják, ami bennük „szelíd és nyájas”, és ezek az indulatok egészen az esztelenségig fellobbannak.⁸⁹

⁸⁸ Hp. *Epid.* 3, 17. Voltaképpen itt főként a későbbi orvosi taxonómiai rendszerben megszilárdult *melancholia* tüneteit vélhetjük felfedezni, amely egy szeretett ember elvesztése miatt érzett túlzott fájdalom miatt következik be, és módosult tudatállapotot, valamint pszichoszomatikus állapotokat eredményez.

Érdemes megemlíteni, hogy az antik orvosi szakirodalom megkülönböztetett egy tipikusan női mentális betegséget, a „hisztériát” is. Az orvosi szakírók szerint a „nők örülete” a nők és a férfiak közötti fiziológiai különbségek miatt alakul ki. Az orvosi szakírók a női rendellenességeket leginkább a menstruációval és a méhhez hozták kapcsolatba. A *Corpus Hippocraticum* szerzői úgy gondolták, hogy a méh elmozdulhat, ami fájdalmat okoz, és ez gátolja a menstruáció áramlását. Ezt az elmozdulást a méh kiszáradása okozza, és emiatt a méh el kezd felfelé vándorolni a testben, esetlegesen megütve a szerveket is. Az antik orvosi szakleírásokban a nők esetében a „vándorló” méh vagy a menstruációs áramlás valamilyen okból történő elzáródása vélhetően mindenféle fizikai panaszt (például „hisztérikus fulladás”) és súlyos mentális tüneteket okoz.

⁸⁹ Hp. *Aër.* 18. Ugyanebben az értekezésben a milióelmélettel kapcsolatosan ír a *melancholiáról* is. Szerinte az „epés alkatúak” számára igen veszélyes, ha száraz idő van, és északi szél fúj. Ilyen esetben hirtelen jelentkező és hosszan tartó forroláz, némelyeknél melakór (*melancholiai*) lép fel. JOUANNA (2012: 232). A szerző nem csak magát a *melancholié* terminust, hanem az abból származó melléknévet, a *melancholikost* is használja, pl. ha a félelem vagy a kétségbeesés sokáig tart, melankolikus állapot következik be (*melancholikon*). Ugyanakkor a ’melankolikus’ melléknévet a betegséghez kötődő kedélyállapothoz köthetjük, azaz az itt tárgyalt szó nem a betegség okát, hanem annak a diagnózisát jelöli.

Démokritos és Hippokratés híres levelezésben a *melancholia* Démokritos „örültsége” folytán van értelmezve, mikor az abderiaiak Hippokratés segítségét kérték a filozófus elmeegógyítása érdekében. A *melancholia* tüneteit a bölcs ember viselkedésével hasonlítja össze a szöveg: néha hallgatók és magányosak; szeretik a kihalt helyeket; társaságkerülők, mikor társaságban vannak, idegennek érzik őket. Ugyanúgy, mint azok az emberek, akik a tudás szerelmesei, és ennek megszerzése érdekében elhanyagolják többi kötelezettségeiket. Ld. JOUANNA (2012: 244).

A hippokratési terápia

A *Corpus* szerzői nagy jelentőséget tulajdonítottak a betegségek egyéni voltának, és a dolgok örök természetességét hangsúlyozták, azaz hogy minden betegségnek megvan a maga természete és sajátos ereje.⁹⁰ Tehát az individualizáló megfigyelés és kezelés már ebben a korszakban is jelen volt, és a *corpus* fontos részét képezte. A természet, a test öngyógyító képességét nagyra tartották, amelyet hangsúlyosan támogattak a helyes étrendre vonatkozó tanácsaikkal.⁹¹

Érdekesség, hogy a személyes terápia, az orvos-beteg kapcsolat is szerephez jut, sőt a vigasztalás is. Az *Utasítások* szerzője kiemeli, hogy bizalom nélkül nem lehet gyógyítani, hiszen ez teremti meg az orvos és betege között a kölcsönösséget. Sok súlyos beteg ugyanis egészséghez jut, ha teljes bizalommal engedi át magát az orvos elhivatottságának.⁹² Továbbá nem hiányzik a gyűjteményből a felhívás a minél gyakoribb beteglátogatásokra és a minél bensőségesebb beszélgetések kialakítására, hiszen ezek által van esélye a páciensnek a leginkább a gyógyulásra.⁹³ Ily módon egyfajta pszichoterapeutikus kapcsolatnak is tanúi lehetünk, hiszen az érzelmek szerepe, a bizalom, a vigasztalás is szerepet kap a gyógyulási folyamat elősegítésében.

A *Corpus Hippocraticum* szerzőinek munkái és tézisei közvetlenül vagy közvetve évezredekken át hatással voltak az orvostudományra. Ők voltak az első orvosok, akik a mentális betegségeket az eddigiekkel ellentétben nem természetfölötti okokkal magyarázták, hanem megkíséreltek prognózist és diagnózist felállítani. A kognitív elváltozásokat a kóros testnedvek, a *pneuma* és a test hőmérsékletének megváltozásával magyarázták. Ugyanakkor néhány passzus tanúskodik a milió és az érzelmek miatt kialakuló pszichés zavarok jelenségéről is. A modern orvostudomány legfőképp a hippokratési tradícióval vetett számot: kutató jellegét magáévá tette, helyénvaló meglátásait és praxisát elfogadta, tévedéseit javította.⁹⁴

⁹⁰ Hp. *Morb. Sacr.* 18: φύσιν δὲ ἔχει ἕκαστον καὶ δύναμιν ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ οὐδὲν ἄπορόν ἐστιν οὐδὲ ἀμήχανον.

⁹¹ HOFFMANN-HORVÁTH (2019: 126–127.). A görög *diata* terminus tulajdonképpen ezen egészségügyi előírások gyűjtőneve. Általában könnyen emészthető, híg ételeket ajánlottak. A farmakoterápia elsődleges feladata a tisztítás volt, hiszen a hippokratési elmélet szerint a betegség a kóros testnedvek miatt alakul ki, emiatt tisztítókéúra szükséges. A *pharmakon* kifejezés több jelentéssel bír, lehetett a káros anyagok eltávolítására szolgáló hashajtó vagy hatékonyságát illetően melegítő, hűtő, szárító és fájdalomcsillapító. Természetesen ezek mellett hangsúlyos szerepet kapott a sebészeti kezelés, a vízkúra, a klímaváltoztatás és a testgyakorlás is.

⁹² Hp. *Parangelai* 6.

⁹³ Hp. *Epid.* 4, 3; 4, 12 .

⁹⁴ HORNYÁNSZKY (2007: 300).

4. 1. 2. Celsus

A Kr. u. 1. században élt Aulus Cornelius Celsus az első latin nyelvű orvosi szakíró. Voltaképpen a Hippokratés utáni görög orvostudomány első valódi forrása. A mentális betegségeket taxonómiai szempontból rendezte, valamint a hellenisztikus orvostudomány utáni űrt kitöltötte, hiszen rengeteg adatot őrzött meg az elveszett vagy fragmentumokban fennmaradt hellenisztikus orvosi szakirodalomból.⁹⁵ A testi-lelki betegségek hátterét a négy elem és azok minőségének (hideg-meleg, száraz-nedves) elméletével, a hippokratés testnedv elmélettel illetve a *pneuma*-tannal is magyarázza.⁹⁶ Leírásában az orvos csak akkor tud gyógyítani, ha felismeri a betegség elsődleges okát,⁹⁷ azaz a diagnosztika fontosságát hangsúlyozza.

Az orvostudomány rövid történetét nyújtja művének bevezetőjében, és kinyilvánítja, hogy régebben a filozófia és az orvostudomány igen szoros összekapcsolódása volt megfigyelhető, azaz az orvostudomány a filozófia részét képezte.⁹⁸ Sokan, akik a filozófiában jártasak voltak, az orvostudomány szakértőivé is váltak, mint Pythagoras, Empedoklés, Démokritos. Leginkább azonban a kósi Hippokratés nevét hangsúlyozza mint említésre leginkább méltó személyt, aki leválasztotta az orvostudományt a filozófiáról.⁹⁹

Celsus három részre osztotta az *insania* jelenségét: az első a *phrenitis*,¹⁰⁰ a második a *melancholia*, a harmadik pedig a görög *maniának* feleltethető meg, bár ezt ő nem nevezi néven.¹⁰¹ Hippokratést követve a testnedvek egyensúlyának felborulásával, illetve a lázas állapot következményével magyarázza a patológiás mentális állapotokat.¹⁰² A *melancholia* leírásában egy olyan depresszív állapot (*tristitia*), amelyet látszólag a fekete epe okoz, azaz megjelenik nála elődeinek humorális elmélete, és az emberi természet hideg, meleg, száraz, nedves jellege is, amelyek mind befolyásolják az örültség kialakulását.¹⁰³

⁹⁵ THUMIGER–SINGER (2018: 7). Celsust az orvosok Cicerójaként (*Cicero medicorum*) emlegették. LANGSLOW (2000: 121) művében kifejti, hogy a görög szavak fordításának latin nyelvű terminológiája igen precíz, és a latin szavakat részesíti előnyben a görögökkel szemben. Celsus enciklopédikus munkát írt a földművelésről, az orvostudományról és a halászatról, amiből csak az orvostudománnyal foglalkozó rész maradt fenn.

⁹⁶ Cels. 1, 14–15.

⁹⁷ Cels. 1, 15.

⁹⁸ Cels. 1, 6.

⁹⁹ Cels. 1, 8.

¹⁰⁰ A *phrenitis* gyakran a kognitív zavarok harmadik csoportját alkotta. A görög *phrenitis* terminus mind az elme betegségét, mind a diafragmatikus gyulladást jelenti, mivel a *phrenes* szó az „elme” és a „diafragma” jelentését is magában foglalja. Az állapotot először a *Corpus Hippocraticum*-ban írták le, de a *phrenitis* teljes körű koncepciója csak később alakult ki, és ellentétben a *maniával* és a *melancholiával*, a *phrenitis* akut állapot volt, amely gyorsan „kifejlődött”, gyakran a beteg halálához vezetett és mindig lázzal járt. Az ókori orvosi szerzők leírásában a *phrenitis* mentális tünetei hasonlóak voltak a *maniához*, hallucinációk, téveszmék, hangulatváltozások, az ítélőképesség és más kognitív funkciók általános károsodásai jellemezték. Ld. MCDONALD (2009: 10–14).

¹⁰¹ AHONEN (2014: 17). A *mania* a leghosszabb kimeneteli kategória, míg a *phrenitis* akut, a *melancholia* pedig valahol a kettő között helyezkedik el időtartam szempontjából.

¹⁰² Cels. 3, 1, 17.

¹⁰³ Cels. 3, 18, 17. Ld. továbbá 1, 53.

Celsus terápiája

A tünetek és okok felsorolása helyett inkább „pszichoterápiás” módszereket ajánl művében, nem lokalizálja a mentális betegségek helyét,¹⁰⁴ hanem holisztikus szempontból elemez. Szerinte e holisztikus nézőpontnak központi szerepe van az elme egészségének visszaállításában, azaz az ehhez vezető önismeretnek, az érzelmeknek, a páciens-orvos közti közvetlen kapcsolatnak, az életmódnak, a páciens megfigyelése során születő orvosi relevanciájú adatoknak és természetesen a mindezeket magába foglaló terápiának.¹⁰⁵ Celsus szerint mindenkit saját betegségének természete szerint kell kezelni,¹⁰⁶ nem javasolt általánosítani, hiszen mindenki különböző, ezért *insaniája* is különféleképpen nyilvánul meg. A kezelés előfeltétele a beteg megismerése és a vele való közvetlen kapcsolat, a beszélgetés. Ennek a kapcsolatnak a lehetséges alakító eszközeit sorolja fel a *melancholia* esetében, mint a történetmesélés, a játék, miközben a cél a páciens megismerése, félelmének elűzése, önmege erősítése dicséret által, azaz a közvetlen kapcsolat kialakítása. Igen fontos a páciens abban való meggyőzése, hogy depressziójának okát akár pozitív gondolkodással is fel lehetne fogni, mint annak negatív módon való, magányban történő megélését.¹⁰⁷

Leírása szerint az *insania* állapotában lévő ember teljesen irracionálisan viselkedik, azonban mikor szabadulni akar „bilincseiből”, értelme hirtelen felülkerekedik, ám Celsus óva int attól, hogy higgyünk ennek a látszatnak.¹⁰⁸ Az *insania* jelensége a félelem oka, következménye is lehet.¹⁰⁹ Különböző alternatívákat ajánl az „üres”, alaptalan félelmek enyhítésére,¹¹⁰ pl. a *melancholiában* szenvedőknek a hangos zene és zaj segíthet a gyógyulásban a hagyományos gyógymódok, az érvágás, a hunyor és a testmozgás mellett.¹¹¹ A *phrenitis*ben szenvedő személyek, hirtelen felindulásból,¹¹² nem előre megfontoltan követnek el bűnt, ugyanakkor vigyázni kell, mert az akut betegségből a valódi *insania* akkor jön létre, ha a folytonos *dementia* fennáll, azaz a beteg teljesen elmerül irracionális képzelgéseiben és

¹⁰⁴ Cels. 3, 18, 1. E delokalizáció különleges volt abban az episztemológiai és orvosi környezetben, amelyben Celsus élt, hiszen a tendencia a testrészekhez kötött kategorizáció volt. Bővebben ld. THUMIGER–SINGER (2018: 8).

¹⁰⁵ THUMIGER–SINGER (2018: 14)

¹⁰⁶ Cels. 3, 18, 10: *pro cuiusque natura*. Máshol is kifejti ennek fontosságát: ld. Cels. 3, 1, 5.

¹⁰⁷ Cels. 3, 18, 18.

¹⁰⁸ Cels. 3, 18, 1. Vö. Arist. *EN* 7, 3, 1147a: Aristotelés szerint az örültek sok esetben úgy viselkednek, mint akik a mentális egészség tudatában lennének, és képesek észérveket felsorakoztatni igazuk elérése érdekében.

¹⁰⁹ Cels. 3, 18, 24: *ex metu delirium nascitur*.

¹¹⁰ Cels. 3, 18, 10: *vani metus*.

¹¹¹ Cels. 3, 18, 10. Celsus szerint a terápia a páciensek nagy részénél pozitív kimenetelű, s beszédük és viselkedésük lassan az irracionálistól a racionális felé fordul.

¹¹² Cels. 3, 18, 3: *impetus*.

függésbe kerül tőlük.¹¹³ Ilyenkor irracionálisan beszél, teljesen az „őrület” hatása alá kerül, azaz Celsus diagnózisa szerint folyamatos *dementia* gyötri.¹¹⁴ A *phrenitis* egyik tünete az erőszakos, önmagára és másokra veszélyes viselkedés.¹¹⁵ Ebben az esetben fogva kell tartani a páciens, hogy ne tudjon ártani se magának, se másoknak, és csak abban az esetben lehetséges a különböző gyógymódok alkalmazása, ha „őrülete” lecsendesedett. Tehát nem mindegy, mikor alkalmazzuk a különféle gyógymódokat: mindenféle gyógyír hatástalan, amikor az őrület a tetőfokára hág, hiszen a láz is azzal arányosan fokozódik. Ebben az állapotban kontrollálhatatlan a betegség, és majd csak a remisszió szakaszában lehet gyógyszer alkalmazni.¹¹⁶

Celsus az *insania* harmadik, azaz krónikus típusánál (amelyet több szakirodalom a *mania* jelenségével párosít) ír az önkontroll visszaállításának és meglétének szükségességéről. Leírásában nagyon fontos a figyelem-, koncentráció-, azaz önkontrollnövelő technikák alkalmazása, például a memorizálás gyakorlata.¹¹⁷ Ily módon lépésről lépésre el lehet téríteni gondolatait képzelgéseitől (*imagines*), és segíteni lehet abban, hogy kognitív módon ráeszméljen, valójában mi történik körülötte, mit cselekszik. Celsus a mentális betegségek terápiáján túl, általánosságban is propagálta az önkontroll jelentőségét. Szerinte, ha maga a páciens nem képes a teljes önszabályozásra, az orvos sem tudja teljesen meggyógyítani.¹¹⁸ Szerinte a páciens viselkedése igen gyakran változik, kiszámíthatatlan, néhol ok nélkül nevet vagy szomorú, s e szimptóma az *insania* jellegzetes velejárója lehet. Ehelyütt említi meg azt is (követve Aristotelést), hogy sokan az *insania* állapotában igen kreatívak és tehetségesek a művészetekben.¹¹⁹

¹¹³ Cels. 3, 18, 3: *Phrenesis vero tum demum est, cum continua dementia esse incipit, cum aeger, quamvis adhuc sapiat, tamen quasdam vanas imagines accipit: perfecta est, ubi mens illis imaginibus addicta est.* – Az elmebaj csak akkor van valóban jelen, amikor folyamatos *dementia* kezdődik el, amikor őrületében a páciens, holott még mindig tudatánál van, hiábavaló képeket lát; az őrület pedig akkor válik megállapíthatóvá, amikor az elme az ilyen képzeletektől függővé válik.

¹¹⁴ Cels. 3, 18, 3-4.

¹¹⁵ Cels. 3, 18, 3: *eos, qui violentius se gerunt, vincere convenit, ne vel sibi vel alteri noceant.* – azokat, akik erőszakosabban viselkednek, célszerű megbéklyózni, nehogy kárt okozzanak maguknak vagy másoknak.

¹¹⁶ Cels. 3, 18, 6: *Remedia vero adhibere, ubi maxime furor urget, supervacuum est: simul enim febris quoque increscit.* – Felesleges orvosságokat alkalmazni, amikor a delírium a tetőfokán van; mert azzal egyidejűleg a láz is növekszik.

Celsus Asklépiadést idézi, aki szerint hagyni kell, hogy az *insania* és a vele együtt járó láz a tetőfokáig emelkedjen, azaz engedni, hogy a lázban égő ember kitombolja magát. Ld. Cels. 3, 18, 6.

¹¹⁷ Cels. 3, 18, 21: *Cogendus est et attendere et ediscere aliquid et meminisse: sic enim fiet, ut paulatim metu cogatur considerare quid faciat.* – Kényszeríteni kell, hogy a figyelmét koncentrálja, hogy tanuljon és megjegyezzen valamit; hiszen így megvalósul az, hogy apránként a félelem révén rákényszerül arra, hogy mérlegelje, mit csinál.

¹¹⁸ Cels. 3, 21, 3: *si ex toto sibi temperare non possunt, ad salutem perducuntur.* – ha nem tudnak teljes önkontrollt gyakorolni, nem lehetnek újra egészségesek.

¹¹⁹ Cels. 3, 18, 3.

Celsus mentális betegségekről szóló értekezése egyedülállónak számít az antik orvostudományban, hiszen ő volt az első, aki az *insaniát* háromosztatú pszichés jelenségként kezelte, és időtartam szerint is kategorizálta. Leírásai a hellenisztikus orvostudomány pszichés zavarokról szóló összefoglalásaként értelmezhetők filozófiai–etikai kiegészítéssel. A tünetek és a betegség okának hosszadalmas fejtegetése helyett a terápiára helyezi a hangsúlyt, amelyben farmakológiai és pszichoterápiai aspektusok is megjelennek.

4. 1. 3. Aretaios

Kappadókiai Aretaios életéről nem sokat tudunk, a kutatók a Kr. u. 1–2. századra datálják munkásságát. Az antikvitás egyik legnagyobb orvosának tartják, aki főként sebészettel, dietetikával és a módosult tudatállapotokkal foglalkozott. A mentális betegségek tárgyalásakor ugyan nagy hangsúlyt fektet a testi eredetre, a különböző biológiai okok tárgyalására, ugyanakkor az érzelmek szerepét is kiemeli.¹²⁰ Nyilvánvalóan hatással volt rá, és sok mindenben követte elődeinek orvosi szakirodalmában megjelenő nézeteit, főként Hippokratés humorál-patológiáját, ugyanakkor sok újítás is megfigyelhető nála.

A mentális betegségek szerinte a test alkotórészeinek elégtelen ötvözete miatt alakulnak ki.¹²¹ Aretaios a *melancholiát* a *mania* részeként tünteti fel, amely igen egyedülállónak számított a korabeli orvosi irodalomban. Szerinte a *maniában* szenvedők egyaránt lehetnek vidámak és szomorúak is, hangulatuk sok esetben gyorsan változik, azaz érzelmileg igen instabilak, egyszer szomorúak, dühösek, reményvesztettek, máskor vidámak és felszabadultak.¹²² A *mania* állapota a testben lévő forró és száraz egyensúlyhiány miatt jön létre, ami viszont különböző veleszületett és / vagy környezeti feltételeknek vagy rossz étrendnek tudható be, mint a túlzott ételfogyasztás, a részegség, a mámor.¹²³ Leírásában a *maniában* szenvedők sokszor nemcsak haragosak, hanem agresszívak is, azaz örületükben kárt okozhatnak másokban. Sokszor vannak tisztátalan, erotikus álmaik, elfojthatatlan vágyaik a bujálkodásra, és figyelmeztetésre még inkább örültté válnak. Tüneteik sokfélék lehetnek: vannak, akik örültségükben feltartóztatlanul menekülnek, és csak később térnek vissza szeretteikhez, vannak, akik üvöltésben törnek ki, mintha rablás vagy erőszak áldozatai

¹²⁰ KOTSOPOULOS (1986: 172).

¹²¹ Aret. *SD* 1, 1, 2, 6–7. Nozológiai leírása közvetlen kapcsolatban áll a *Corpus Hippocraticum* kognitív zavarokat taglaló passzusaiival. A krónikus mentális betegségek felsorolásánál az epilepsziát, a *melancholiát* és a *maniát* említi, a *phrenitist*ről és a *hystériáról* pedig mint akut betegségekről ír, amelyek mind az agyi kognitív funkciók, a helyes észlelés és érzékelés zavarát okozzák.

¹²² Ebben a passzusban a modern terminussal jelölt bipoláris betegség antik megfogalmazását figyelhetjük meg.

¹²³ Ha az epe kiáramlása a test középső szerveit érinti a leginkább, illetve a páciens túlzott szárazságra hajlamos, valószínűleg *melancholia* alakul ki, viszont ha a felsőbb részeket, a rekeszizmot vagy az agyat, akkor izgatottságban, túlzott vidámságban, *maniában* szenved a páciens.

lennének, s akik a természetbe vonulnak el, hogy vademberként éljenek. Hozzáteszi, hogy mikor a betegség hőfoka lecsendesedett, sokszor tompává, szomorúvá, letargikussá válnak,¹²⁴ mert tudatosulnak bennük betegségük és tetteik, és az őket ért csapás miatt elkeserednek.¹²⁵ Ugyanakkor, akik intelligensek és tanultak, a *mania* állapotának köszönhetően igen tehetségesek lehetnek a csillagászatban, a filozófiában, a költészetben, mert a tanulékonyág még a betegségben is előnyös lehet.¹²⁶

Melankolikus állapotban a beteg paranoid személyiségvonásokat vesz fel, fél a mérgezésektől, mizantróppá és babonássá válik, és eljuthat addig a pontig, hogy annyira gyűlöli az életét, hogy a halálra vágyik. Tüneteik továbbá az álmatlanság, az elkeseredettség, a szomorúság, testük elhanyagolása, a kognitív funkciók lassulása, a kedvetlenség, a gyors véleményváltoztatás, a rosszindulatúság, és ha sikerül végre elaludniuk, akkor is rémálmok gyötrik.¹²⁷ Megértő képességük gyengül, ignoránssá, türelmetlenné válnak minden iránt.¹²⁸ A *mania* és a *melancholia* tehát egy betegség, hiszen az ebben a pszichés zavarban szenvedők esetében a hangulat- és véleményváltoztatás igen gyakori, amely a betegség velejárója.¹²⁹

Aretaios ír a mentális betegségekre vonatkozó hajlamról is, azaz szerinte akik „természetüktől fogva” szenvedélyesek, ingerlékenyek, aktív életvitelűek, örömteliek, inkább hajlamosak a *mania* állapotába esni, míg azok, akik inkább az ellentétes hangulatjegyekre hajlamosak, azaz pszichomotorikájuk, kognitív funkcióik lassabbak, s amit megtanulnak, hamar elfelejtik, többször esnek a *melancholia* állapotába.¹³⁰ Sok esetben a betegek abszurd fantáziaképektől szenvednek, vizuális illúzióik és hallucinációk vannak, hallásuk „kiélesedik”, és még a legkisebb zajtól is delíriumos állapotba eshetnek.¹³¹

Hangsúlyozza, hogy sok esetben nevezik *melancholiának* azokat az eseteket is, amelyeknek nincs humorális oka, csak harag és bánat, és egyfajta szomorú „szellemtelenség” jellemzi. Felfogásában az epe (*kholé*) és a harag (*orkhé*) terminusok voltaképpen szinonimák, hiszen átvitt értelemben mindkettő „sötét”, ártalmas (*melaina*) jelentést hordoz magában, sok

¹²⁴ A letargiát akut delíriumos állapotnak nevezték, amely álmoságot, csökkent tudatosságot és még a kómát is magában foglalhatta. A *phrenitis* ellentétének tekintették: míg a phrenetikus betegek rendellenesen izgatottak, a letargikus betegek abnormálisan apatikusak voltak.

¹²⁵ Aret. *SD* 1, 6.

¹²⁶ Aret. *SD* 1, 6. Vö. Arist. *Pr.* 30, 954a.

¹²⁷ Aret. *SD* 1, 5.

¹²⁸ Aret. *SD* 1, 5.

¹²⁹ Aret. *SD* 1, 5.

¹³⁰ Aret. *SD* 1, 6. Azokban az életszakaszokban, amelyekben a vérhez sok hő társul, nevezetesen a pubertáskorban és a fiatal felnőttkorban, a *maniára* való hajlam rizikófaktora magasabb. Azok azonban, akiknél a hő a fekete epe miatt megzavarodik, illetve akik „természetlől fogva” hajlamosak a szárazságra, gyorsabban esnek *melancholiába*.

¹³¹ Aret. *SD* 1, 6. Van olyan eset is (főként a *maniában* szenvedők esetében), amikor nem gyötri őket semmiféle hallucináció, csupán „nem úgy gondolkodnak, ahogyan kellene” az általuk érzékelt valóságról.

dühvel (*thériódés*).¹³² Ehhez kapcsolódóan Homéros szakértelmét idézi, mert megítélése szerint jól látta a betegség jellegét Agamemnón örült dühének leírásakor.¹³³ Szerinte Agamemnón a *melancholia* tüneteit hordozza, mikor e „gonosz” felülkerekedik rajta. Azaz Aretaios szerint a testi, orvosi hatáskörbe tartozó (epe) és az érzelmi, a ráció hiányán alapuló okok egyaránt felelősek lehetnek az örülség állapotának megjelenésében, és együttesen részt vehetnek a tünetek kialakulásában.¹³⁴

Aretaios terápiája

Aretaios többféle (pszicho)terápiát ajánl művében a konkrét orvosi beavatkozásokon (érvágás, borogatás) kívül, és igen humánus álláspontot képvisel. A *lethargiában* szenvedők esetében egyértelműen a napfény terápiáját ajánlja, hiszen ebben az esetben a páciens lehangolt és „sötéten” látja a dolgokat. Emellett meleg helyen kell tartani őket, hiszen a betegség oka a belső melegség „megdermedése”. Igen erősen ajánlja a közeli barátok jelenlétét, amely megnyugtató szolgál a betegnek, ugyanakkor óva int az őt felizgató témák felhozatalától, ugyanis ebben az állapotban igen hajlamos a haragra és a különböző emóciókra.¹³⁵ Leírásában nagy hangsúlyt kap a megfelelő alvás, pihenés, erre több példát, technikát is felhoz, hiszen minden ember más, és mástól nyugszik meg, alszik el.¹³⁶ Mivel Aretaios munkássága csak részben maradt fenn, nem tudjuk, hogy elveszett munkáiban ajánl-e bármi terápiát a *mania* kezelésére.

Aretaios az egyik legnagyobb hatású antik orvosként maradt fenn a szakirodalomban. Főként a biológiai okok tárgyalására fekteti a hangsúlyt, ugyanakkor az érzelmek szerepe is

¹³² Aret. *SD* 1, 6.

¹³³ Hom. *Il.* 1, 101–104: τοῖσι δ' ἀνέστη / ἦρωες Ἀτρεΐδης εὐρὺν κρείων Ἀγαμέμνων / ἀχνόμενος μένος δὲ μέγα φρένας ἀμφιμέλαινοι / πίμπλαντ', ὅσσοι δὲ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην. – „Így szólt és le is ült; de közöttük szólanai fölkelt / szélesen országló hős Átreidész Agamemnón,/ bosszúsan: feketébe borult kebelét iszonyú düh / duzzasztotta, s olyan volt két szeme, mint lobogó tűz.”

¹³⁴ A *mania* sajátos típusaként ír azokról az emberekről, akik örületükben önkasztrációs tevékenységet végeznek (*melea*), amely valószínűsíthetően utalás a Kübelé-kultusz hagyományos gyakorlatára. Az orvos szerint ezek az emberek ugyan egészségesek, de hitük abnormalis. Ezt az örült állapotot a zene, a mámor és mások ösztönzése okozza, és isteni eredetű (*entheos*). Azaz az örület nem csupán biológiai, a testben lévő testnedvek arányának felborulása miatt alakulhat ki, hanem az egészségtelen, abnormalis vélekedés, hit miatt is. Ld. Aret. *SD* 1, 6. Senecánál is megtalálhatjuk a kultusz örülettel kapcsolatos megközelítését. Szerinte az őrzöngő phrygiai herélteknek szenvedélyre gyúlva lángol az arcuk, a szívük, és izgalomba jönnek a fuvola zenéjére (*Phrygii... furentes* – Sen. *Ep.* 108, 7).

Aretaios ír az epilepsziáról is mint elmét érintő betegségről, amelynek tüneteiként az energiahányosságot, az álmatlanságot, a „szellemtelenséget”, a sápadtságot, a lassú kognitív funkciókat, a szociális kapcsolatok romlását, az emberkerülést, a tompa érzékeket, a hallucinációt és a zavarodott beszédet tünteti fel. Mindezek okaként a hidegséget és a humorális egyensúly felborulását tünteti fel. A test remegése, a kognitív funkciók zavara mellett a hallucináció is az epilepszia fő szimptomái közé tartozik. (Aret. *SD* 1, 4).

¹³⁵ Aret. *CA* 1, 2.

¹³⁶ Aret. *CA* 1, 2. Pl. a tengerésznek javasolja a víz közelségét, a hullámok hangját, a tenger és a hajó illatát, a szél zúgását, a muzsikusként a különböző hangszerek általi zenét, a tanárnak a diákokkal való csevejt.

megjelenik a mentális betegségek tárgyalásakor. Az első orvos, akinek leírásában a *mania* és a *melancholia* egy betegség, mivel az ebben a pszichés zavarban szenvedők esetében a hangulat- és véleményváltoztatás igen gyakori. Ezen kívül ír a *phrenitisről*, az epilepsziáról és a *lethargiáról* is. Terápiájában mind a testi, mind a lelki tényezőket figyelembe veszi, és a szokásos gyógykezeléseken túl (érvágás, hunyor stb.) a lélek megnyugtására is javaslatokat tesz (pl. barátokkal való beszélgetés, fényterápia).

4. 1. 4. Ephesosi Rufus

Ephesosi Rufus életéről igen keveset tudunk, feltételezhetően a Kr. u. 1. század második felében élt, munkái elvesztek, csupán töredékek maradtak fenn különböző görög, latin és arab forrásokból. Görög orvos és író volt, műveket írt a dietetikáról, anatómiáról, patológiáról és a *melancholiáról* is. A *melancholiáról* szóló értekezését Galénos is felhasználta, és a korabeli orvosi leírások legjobbjának tartotta.¹³⁷

Rufus szerint a *melancholia* elsődleges diagnosztikai kritériumai a félelem és a depresszió voltak, de hozzákapcsolta a különféle téveszméket, furcsa hiedelmeket és a betegség által okozott rögeszmés gondolatokat. Érdekesség, hogy – Aristoteléshez hasonlóan – a *melancholiát* az intellektuális emberek, tudósok betegségének tekintette. Leírásában a tanulmányozás iránti vágy mellett a tudósok által választott „aszкета” életmód és a társadalmi problémák miatti stressz hajlamosító tényező a betegségre.¹³⁸ Két fajtáját különbözteti meg: az egyik a különböző veleszületett minőségek keveredésétől függ; a másik pedig „szerzett”, és az elégtelen életmód miatt alakul ki. Az első esetében a fekete epe száraz és hideg volta, utóbbinál pedig a sárga epe felmelegedése játszik szerepet. Az életmód esetében megemlíti a táplálkozást, hiszen az emésztési zavar *melancholiához* vezethet, de felhoz más kiváltó okokat is, mint a böjt, a láz, a túlzott munka, az embert ért pszichés traumák vagy a túlzott gondolkodás.¹³⁹ Az életmód miatt kialakult betegség tünetei a téveszmék, a hangulatingadozás, a magány iránti vágy, az állandó félelem az ismerős emberektől és tárgyaktól is, az indokolatlan vágyak, az étkezési zavarok, a düh, a szédülés, fülcsengés és a túlzott szexuális vágy.

A *melancholia* korai felismerése szerinte nagyon fontos, hogy ne hogy krónikussá váljon, amikor már sokkal nehezebben gyógyítható. Terápiaként az emésztési zavarok javítását ajánlja az étrend révén, a káros testnedvek megszüntetése céljából az érvágást és a hánytatást

¹³⁷ VAN DER EIJK (2008: 159).

¹³⁸ Aet. Iatrica 6, 9 = Rufus, fr. 68–71.

¹³⁹ PORMANN (2008: 6).

javasolja.¹⁴⁰ Néhány passzusában – hasonló módon Aretaioshoz¹⁴¹ – a *melancholiát* a *maniával* összekapcsolja: pl. egyik betegének *melancholiája maniává* alakul, és végül öngyilkos lesz.¹⁴² Rufus szerint azok a *melancholiában* szenvedők, akik öngyilkosságot követnek el, úgy vélik, hogy a halál kisebb rossz, mint jelenlegi állapotuk (amely nyilvánvalóan magában foglalja mind a képzeletbeli, mind a valódi veszélyeket és szenvedéseket). Meggyőződése, hogy a melankolikusok álmaiban tapasztalt benyomások összhangban állnak a testnedvekkel, jelezve a jót és a rosszat a beteg számára.¹⁴³ Emellett a melankolikus beteg téveszméjének is lehet diagnosztikai és terápiás értéke az orvos számára.¹⁴⁴ Azaz az a tény, hogy a páciens hamis meggyőződéssel rendelkezik saját identitásáról vagy testi állapotáról, nem pusztán mentális képességeinek károsodását jelzi. A téveszmék felfedhetnek a testi állapotról olyan dolgokat, amelyek egyébként talán nem lennének felismerhetők.¹⁴⁵ Érdekesség, hogy elméletében a túlzott érzelmek hatással lehetnek a testnedvekre, amelyek kórossá válhatnak: például a bánat lehűtheti a vért, amely befolyásolja a fekete epét is, és emiatt *melancholia* alakulhat ki.¹⁴⁶

Rufus terápiája

Rufus terápiája a test és a lélek megnyugtatására is szolgál: a nemi kapcsolat szerinte pozitív hatással van a lélekre, ugyanakkor megszabadítja a testet is az epe miatt felszaporodott felesleges *pneumától*; a bor a melankolikus betegeket vidámabbá teszi, és addig is melegíti a testet, így ellensúlyozza a hideg epét, és segít megtisztítani a kóros testnedvtől. Rufus szórakozást és zenehallhatást is javasol annak, akit halálfélelem „száll meg”. Emellett ajánlja a szigorú diétát, az érvágást és a purgatív szereket. Ami a verbális terápiát illeti, Goulet Celsust

¹⁴⁰ *Uo.* 7. Kiemeli, hogy a bor fogyasztása is hatékony gyógymód annak melegítő tulajdonsága miatt, ugyanakkor kerülni kell túlzott felhasználását. Rufus a veleszületett melankolikus ember prototípusát is megadja, például a szőrös, sötét bőrű, kiálló ajkú és szemű emberek a betegsége jobban hajlamosak.

¹⁴¹ Aret. *SD* 1, 6.

¹⁴² AHONEN (2014: 150–151)

¹⁴³ Rufust követve Galénos is kifejti később az álmok orvosi szerepét a *De dignotione ex insomniis* című művében.

¹⁴⁴ Aet. Iatrica 6, 9 = Rufus, fr. 11.

¹⁴⁵ AHONEN (2014: 150). Példaként hoz fel egy olyan beteget, aki úgy vélte, hogy ő egy agyagedény (*keramos*), akit később belső szárazságtól szenvedőként diagnosztizáltak, amely a *melancholiára* utal, mivel az epe egy száraz és hideg testnedv. Hasonlóképpen, egy másik beteget azt panasolta, hogy úgy érzi, a bőre olyan száraz, mint a pergamen. Így a téveszméiket leíró betegek valójában saját testi állapotukat írják le, és az orvosnak figyelmesen meg kell hallgatnia őket, hogy helyesen diagnosztizáljon és válassza meg a kezelés módszerét. Ld. Aet. Iatrica 6, 9 = Rufus, fr.35. Rufus azt is megjegyzi, hogy néhány melankolikus beteg képes helyesen megjósolni a jövőbeli eseményeket, de magyarázatot nem ad ennek a jelenségnek fennmaradt töredékeiben.

¹⁴⁶ AHONEN (2014: 170). Ezt az elképzelést később Galénos is követi, aki szerint a szenvedélyek, a stressz, az aggodalom orvosi hatáskörbe tartozó mentális panaszokhoz vezethetnek azáltal, hogy az agyban lévő testnedvek helyi sérülését okozzák. Galénos leírásában pl. a *thymos* egyértelműen okozhat orvosi értelemben vett *maniát*. Elmagyarazza, hogy a fej különösen felforrósodik, amikor az ember haragszik (tanúbizonyosság erre a dühös emberre jellemző vöröses arc és véres szemek), és ez a hő negatív hatást fejt ki a fejben lévő nedvekre, tehát orvosi hatáskörbe tartozó *mania* alakul ki (Hp. *Epid.* 6, 17b). Rufushoz hasonlóan ő is felhossa a túlzott gyász káros hatását, amely átalakulhat depresszióvá, azaz *melancholiává*, ha időtartama és intenzitása meghaladja a kellő mértéket (Hp. *Aph.* 18a).

és Rufust említi, akik azt tanácsolták, hogy fel kell vidítani a melankolikus beteget. Nincs azonban bizonyíték arra, hogy Rufus valaha is támogatta volna a valódi verbális terápiát. Úgy tűnik, hogy pusztán a szexuális együttlét, a bor és a társadalmi tevékenységek élettani előnyeit akarja hangsúlyozni azoknak, akik melankolikus *dyskrasiában* szenvednek.¹⁴⁷

Rufus fennmaradt munkájában a *melancholia* részletes leírását nyújtja, amely nagy hatással volt az utána következő orvosgenerációkra. Annak javaslata, hogy az orvos vegyen részt a beteg saját tapasztalatainak megértésében, igen egyedülállónak számít. Megkülönbözteti a veleszületett és a „szerzett”, az elégtelen életmód miatt kialakult *melancholiát*, és mindkettő esetében terápiát ajánl. Teóriájában nem csupán a fiziológiai alapú *melancholiáról* kapunk képet, hanem a túlzott érzelmek miatt kialakult depresszióról is, hiszen a lélek túlzott emóciói is képesek megváltoztatni a test egészséges működését.

Láthatjuk tehát, hogy a Hippokratéstól kezdődő orvosi álláspont szerint a kognitív zavarokban nem volt semmi természetfölötti jelenség, a mentális tünetekkel járó betegségek előfordulása többnyire független volt a beteg intellektuális vagy erkölcsi tulajdonságaitól, bár az érzelmi tényezők és étrendi túlzások szerepet játszhattak etiológiájukban. Általánosságban elmondható az antik orvosi szakirodalom alapján, hogy az elemek generikus tulajdonságokat hordoznak, az izgatott, *maniás* állapot esetében a test felmelegedése játszik szerepet, míg a *melancholia* kialakulásában a fekete epe hőmérsékletének és arányának megváltozása játszik szerepet, a legtöbb esetben annak lehülése, illetve a test elemeinek hidegsége és szárazsága. Majdnem mindegyik orvos, orvosi szakíró esetében a testnedvek mellett fontos szerepet játszik a *pneuma*, amelyet ha kóros nedvek befolyásolnak, a szervezet megbetegszik. A módosult tudatállapotokat, kognitív zavarokat a hallucinációk, vizuális képzelgések, téveszmék, hangulatváltozások, az ítélőképesség és más kognitív funkciók általános károsodásai, illetve gyakran az öngyilkosság is jellemzik. Emellett Aristoteléstől kezdve egyfajta párhuzamot és megfigyeltek a *mania / insania* és a zsenialitás, kivételes intellektuális képességek között, azaz a rendkívüli tehetségű emberek esetében a mentális betegségre való hajlamot gyakoribbnak vélték.

¹⁴⁷ GOULET (1982). Celsusnál viszont a verbális terápia, a betegek attitűdjének megváltoztatása valóban hangsúlyt kap.

4. 2. A lelki zavarok antik felfogásának filozófiai háttere

4. 2. 1. Platón és Aristotelés *insania*-konceptiója

Disszertációmban szükségesnek érzem kitérni az antikvitás filozófiájának két emblematikus alakja, Platón (és a műveiben megjelenő Sókratés), valamint Aristotelés örülettel kapcsolatos koncepcióira, hiszen óriási hatást gyakoroltak az utókor filozófiájára, a sztoikusokra, így Senecára is. Ugyan a pszichés zavarok jelensége ebben az időszakban még összeforrt az isteni beavatkozás hiedelmével, műveikben megjelenik mind az orvostudományi, mind a morális értelemben felfogott örület jelensége is.

Platón *insania*-konceptiója

Platón műveiben az örültség kérdésköre többnyire etikai szempontból hangsúlyos, ugyanakkor sok esetben összemosódik az orvosi eredetű pszichés zavarok jelenségével (kivéve a *Törvényekben*). A *mania* terminust egyaránt használja az orvosi hatáskörbe tartozó örültség, illetve az immoralitás és irracionalitás megjelenítésére. Lehetséges, hogy tudatosan nem választotta szét szigorúan a kettőt, noha tisztában volt a kettő közötti különbséggel, avagy bízott olvasóközönségének képességében, hogy kontextustól függően felismerik, melyik esetről van szó.¹⁴⁸

Az orvosi értelemben vett *mania* Platón értelmezésében betegség (*nosos*), amely a valóság helyes megítélésének képtelenségét okozza (*hypolépsis*), téves észleléseken, hallucinációkon alapul, amelyek félrevezető hiedelmekhez vezetnek.¹⁴⁹ A *Timaeusban* főként a lélek betegségének testi eredetű aspektusáról ír, ugyanakkor sok helyen átfedést vélhetünk felfedezni a morális jellegű örülettel, hiszen e betegség a fájdalmakban, gyönyörökben, szenvedélyekben mutatkozik meg. A tisztán élettani aspektusú örület okát a humorális egyensúly felborulásával magyarázza, amikor a fehér nyálka a fekete epével elkeveredik, és a fejben lévő „isteni körpályákat” megzavarja (azaz idegi alapú kórképet ad). Leírja a különböző testi rendellenességeknek az emberi lélekre gyakorolt hatását. Amikor a természetellenes mennyiségű testnedvek és „gőzök” vándorolnak a testben és nem találnak kijáratot, akkor a lélek mindhárom részére¹⁵⁰ kihatással lehetnek, az epe pedig gyullasztó hatásával eloldja a lélek

¹⁴⁸ AHONEN (2014: 37).

¹⁴⁹ Pl. *Th.* 157e–158b. A *Phaedrusban* Sókratés szerint az örület akár isteni ajándék is lehet, és ennek négy formáját különbözteti meg: a profetikus örületet, a rituális örületet, a poétikus örületet és az erotikus örületet. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy a legtöbb esetben a *mania* nem isteni ajándék, hanem igen pusztító jellegű, hiszen nem isteni formáját „emberi betegségek” okozzák. Ld. Pl. *Phdr.* 265a.

¹⁵⁰ Az *Állam* című művében Platón az emberi lelken belül három különálló lélekrészt különböztet meg: a gondolkodó lélekrészt, amelynek feladata a lélek egészének ésszel történő, racionális irányítása; az indultatos lélekrészt, amelynek elemi működése a harag, de a győzelem és a megbecsülés motivációja is innen eredeztethető;

„kötelékeit”.¹⁵¹ Ebben az esetben lehangoltság, meggondolatlanság, gyávaság és feledékenységgel jellemzi az embert.¹⁵² A *Törvényekben* a mentális betegségben szenvedők kivételt képeznek a törvény alól, és speciális szabályok vonatkoznak rájuk. Mentésülnek a jogi kötelezettségektől, ugyanakkor személyes szabadságuk igen erősen le van csökkentve, és a társadalomban való státuszuk hasonló egy gyermekéhez.¹⁵³

Platón, bár ugyanazt a terminust használja, különbséget tesz a humorális okok és a karakter különböző hiányosságai miatt keletkező örület között, még ha gyakran össze is fonódik a kettő. Az utóbbi örület szerinte a szenvedélyes temperamentum és a nem megfelelő oktatás következtében alakul ki, és ezek az emberek mindig valamiféle „vihart”, azaz ellenségeskedést szítanak embertársaikkal szemben.¹⁵⁴ A filozófiai értelemben vett *mania* voltaképpen egy igen homályos fogalom, amelyet „irracionalitás” jellemez, azaz amikor a lélek „alsóbb” részei felülemelkednek a racionális lélekrészen. Ez a kondíció hasonlíthat az orvosi *maniára*, de a hallucinációk és a kifejezetten excentrikus hiedelemvilág hiányzik.¹⁵⁵ A *Timaeusban*, miután leírta a test megbetegedésének humorális okait, áttér a lélek betegségeire, amelyek „a test állapotából származnak”, tehát az orvosi és a filozófiai értelemben vett örültség összeolvadását figyelhetjük meg.

Platón szerint az értelem hiányának, az elme betegségének (*anoia*) két fajtája van: örjöngés (*mania*) és tudatlanság (*amathia*).¹⁵⁶ A túlzott öröm, gyönyör és fájdalom minden esetben örültség és betegség, és ilyen állapotban az ember nem képes helyesen látni, hallani és

illetve a vágyakozó lélekrészt, amely elsősorban a fizikai szükségletek vágyaiban illetékes. Platón szerint a helyes életvezetés elérése érdekében az értelmes, az ész által vezérelt lélekrészre kell hallgatnunk, s nem szabad hagynunk, hogy vágyaink, indulataink felülírják ennek parancsait. (Pl. R. 585 d–e)

Megfigyelhetjük nála a korabeli filozófiai-orvosi szakirodalom további áthallásait is, a test és lélek betegségeit befolyásoló elemek és a hozzájuk kapcsolódó hideg és meleg, száraz és nedves elvont fogalmainak testi és lelki zavarokat befolyásoló jelenségét. Ld. Pl. Ti. 82a–b. „Mínthogy négyfajta anyag van, melyekből a test áll: föld, tűz, víz és levegő, ha ezekből a természet ellenére a kelleténél több vagy kevesebb van, továbbá, ha rendes helyükről idegen helyre mennek át; végül, mínthogy a tűznek és a többinek egynél több fajtája van, ha ezekből nem a megfelelőt veszi magához a test – és minden efféle jelenség –, vizályt és betegséget okoz. Ha ugyanis bármelyikük a természet ellenére módosul és megváltoztatja a helyét: felmelegszene azok, amik előbb hidegek voltak; a szárazak nedvessé lesznek és éppígy könnyűvé vagy nehezzé azok, amik ellentétes állapotban voltak, és egyáltalán mindenféle változásokat szenvednek.”

¹⁵¹ Pl. *Ti.* 85e. Platón igyekezett „összebékíteni” az akkori orvosi irodalomban versengő kétfajta elképzelést, a mentális betegségek a szívben és az agyban való manifesztálódásának elképzelését. A *Timaeusban* az isteni lelket, a megismerés helyét egyértelműen az agyhoz köti, míg az érzelmek szerinte a szívben lakoznak, a vegetatív ösztönök pedig a rekeszizom és a köldök között (Pl. *Ti.* 69c).

¹⁵² AHONEN (2014: 45).

¹⁵³ Pl. *Lg.* 854b–c. A *mania* állapotában lévő embert nem szabad kiengedni mások közé az utcára, családtagjainak kell kezkeskedni róla, hogy zárt ajtók között maradjon, s ha nem így teszik, büntetést kell fizetniük. Gyógyításuk nem a filozófus, hanem egyértelműen az orvos hatáskörébe tartozik. Ld. AHONEN (2014: 66).

¹⁵⁴ AHONEN (2014: 63).

¹⁵⁵ AHONEN (2014: 66).

¹⁵⁶ Pl. *Ti.* 86b.

cselekedni, hiszen nem tudja az ész erejét használni, magán kívül van.¹⁵⁷ Az *Allamban* leírja, hogy a *mania* olyan, mint az alvás, voltaképpen az értelem elvesztése, amely lehetővé teszi, hogy az irracionális lélek rész irányítást szerezzen. Aki egész lényében egészséges, álmában is összhangban van mindhárom lélekrésze, azaz másik két lélekrészét mindig „lecsendesíti”, és ily módon meg tudja ragadni az igazságot. Ugyanakkor a lelkileg nem egészséges embernek álmában megmutatkozik féktelen, állati, azaz őrült mivolta, és nem riad vissza semmi gyaláztól.¹⁵⁸

A lélek betegségének egyik tipikus példjaként hozza a zsarnok személyiségét, amelyet a *mania* és a *melancholia* szavakkal is kifejez: az őrült ember (*mainomenos*) nemcsak az embereken akar uralkodni, de még az isteneken is. Platón szerint türannosszá akkor válik valaki, ha karaktere vagy életmódja révén részegessé, kéjencsé és búskomorrá lett.¹⁵⁹ Platón filozófiájában az egészséges lelkületű embereknél is megjelennek ugyan ezek a romboló jellegű szenvedélyek, de csak az álmaikban, hiszen ébrenlétük alatt gondolkodó lélekrészük megakadályozza ezeknek a felülemelkedését. A zsarnok ember esetében ezeket a vágyakat semmi sem akadályozza meg, és emiatt folyamatosan még intenzívebbé válnak.¹⁶⁰

Platón szerint senki sem lesz őrült készakarva, hanem testének valamilyen hibás állapota, a helytelen nevelés és táplálás miatt történik ez.¹⁶¹ Eszerint az oktatás, a helyes értékek és a táplálkozás a lélek egyensúlyát segítenek fenntartani, és így elérhető az erényes és büntelen élet. Leírásaiban a mentális egészséget – mind orvosi, mind filozófiai értelemben – segít megőrizni a torna, a zene és a filozófia együttes gyakorlása, azaz a test és a lélek összhangja mindkettő egészségét erősíti.¹⁶² A *Timaeusban* ezt a következőképpen fejti ki: aki a tudományoknak szenteli életét, szükséges, hogy adja meg testének is a maga mozgását és gyakorolja gimnasztikát, aki viszont gondosan képezi a testét, az a léleknek adja meg a maga mozgásait: foglalkozzon zenével és filozófiával.¹⁶³

¹⁵⁷ Pl. *Ti.* 41. Lehetséges, hogy a kétfajta őrület megkülönböztetésének hiányával Platón azt a megállapítást szerette volna közvetíteni, hogy minden ember egy beteg, tökéletlen és sérült testben él, amely megakadályozza, hogy észszerű életet éljünk.

A szenvedély orvosi jellegű értelmezését is megtalálhatjuk: a szerelmi féktelenség úgy jön létre, hogy egy anyag a csont laza szövetségét át átnedvesíti a testet.

¹⁵⁸ Pl. *R.* 9, 4–6.

¹⁵⁹ Pl. *R.* 573c. A *melancholia* szó itt a hatalomvágytól teljesen őrültté vált ember jellemzője, tehát nyilvánvalóan nem az orvosi hatáskörbe tartozó őrületre utal ezzel a terminussal. Eltekintve attól az állítástól, hogy a zsarnok ember „melankolikus”, Platónnál csak egy utalást találunk *melancholiára* (*Phdr.* 268e), ahol a '*melancholan*' ige úgy tűnik, hogy kollokvialis utalás a mentális betegségekre.

¹⁶⁰ Pl. *R.* 571c.

¹⁶¹ Pl. *Ti.* 86b–e.

¹⁶² Pl. *Ti.* 88b–c; *Lg.* 789b–d.

¹⁶³ Pl. *Ti.* 88b–c. A filozófia gyakorlása elengedhetetlen: annak tudata, hogy az „isteni rész” bennünk lakozik, és ezt az embernek az általa kedvelt étellel és mozgással szükséges éltetnie. A mozgások közül pedig az a legjobb, amely a testben önmagától keletkezik, mert ez mutat leginkább rokonságot a racionális lélekrész és a mindenség

Összeségében konklúziója egyértelmű: saját felelősségünk, hogy az univerzum, a ráció útmutatása szerint éljünk, hogy lelkünk az univerzumhoz minél inkább hasonló legyen. Habár egyetlen szóval illeti, valójában megkülönbözteti a kétféle *maniát*, a testi eredetű mentális zavarokat és a „lélek betegségét”, amely morális és intellektuális deformitásokban mutatkozik meg. Ugyanakkor sok esetben tapasztalhatjuk a két fogalom egymásba olvadását és egymásra épülését.

Aristotelés *insania*-konceptiója

Aristotelésnél is számtalan említést találhatunk a mentális betegségekkel, lelki zavarokkal kapcsolatosan, amelyek befolyásolják a helyes észlelést, a megismerést, az érzelmek szabályozását és a ráció irányító funkcióját.¹⁶⁴ Nem ír a mentális betegségek osztályozásáról, a *mania* a leggyakrabban említett állapot, amely szerinte betegség (*nosos*). Passzusaiban megtalálhatjuk mind a testi, mind a lelki eredetű lelki zavarok taglalását, illetve a kettő sajátos összeolvadását is.

Aristotelés szerint a mentális karakter nem független a testben történő folyamatoktól, illetve a test is azzal szimpatikus módon működik, amelyet a lélek adott állapota, érzelmei befolyásolnak.¹⁶⁵ Példaként hozza fel a *maniás* örületben lévőket, akiket az orvosok általában részben purgatív szerekkel,¹⁶⁶ részben táplálkozási tanácsokkal gyógyítanak. Ily módon egyszerre gyógyítják meg a test fizikai és lelki, mentális állapotát, hiszen a pozitív változások egyidejűleg mindkettő esetén megvalósulnak.¹⁶⁷ A különböző passzusok a felhevült testben lévő *pneuma* mozgása, a fekete epe magas *pneumatartalma* vagy a szív körül jelenlévő folyékony fekete epe jelenlétével magyarázzák az orvosi értelemben vett pszichés zavarok kialakulását. Az embereknek élénk és intenzív mentális képeik vannak, mind ébren, mind alvás közben, impulzívak és kiszámíthatatlanok, és látszólag a kognitív funkciók gyengesége vagy a

mozgásával (Pl. *Ti.* 89a). A *Kritias* szerint az örületet valami félelem is kiválthatja, melyet a lélek beteges állapota okoz. Ilyen esetben nagyon megnyugtatóak a „ringatózó” típusú mozgásformák, hiszen nem véletlen, hogy az anyák is ringatással altatják el és nyugtatják meg kicsinyeiket. Ez a mozgás „szélsenedet” varázsol a lélekbe. Ld. *Criti.* 7, 2d–e. A zenei nevelés fontossága is megkérdőjelezhetetlen az egészséges lelkiállapot fenntartásához, mivel a ritmus és az összhang jut el leginkább a „lélek mélyére. A lélek zavarainak további megelőzésére a *Törvényekben* a vallási rituálékban való részvételt illetve a bölcs emberekkel való beszélgetést és együttlétet szorgalmazza. Ld. Pl. *Lg.* 854b.

Leírásában csak végső esetben szabad a mentális betegségeket gyógyszeres eljárással gyógyítani, hiszen mindenki életének megvan a sorstól megszabott ideje. (Pl. *Ti.* 89b)

¹⁶⁴ AHONEN (2014:70).

¹⁶⁵ Arist. *Ph.* 1, 1.

¹⁶⁶ Utalás a hunyorra.

¹⁶⁷ Arist. *Ph.* 4, 808. Leírásában a lángoló bőr (*phlogoeides*) a *mania* betegségét jelzi, hiszen ilyenkor a test extrém módon felmelegszik, és ez kiütözik a bőr színén. A mellkas tüzes színe a hirtelen haragot jelzi, a duzzadt vénák a nyak területén szintén ennek az érzelmenek a jelei. Ld. *Uo.* 6, 8i.

mentális képek (vagy mindkettő) élénksége miatt cselekszenek őrült módon. Emellett keveset alszanak, hedonista módon ének, sokat esznek és állandóan agitáltak.¹⁶⁸

A *Problemata* XXX. könyve nagy figyelmet szentel a *melancholia* jelenségének, és a génusz mivoltot összeköti a betegséggel.¹⁶⁹ A szerző szerint mindazok, akik kiemelkedőek a filozófiában, költészetben, művészetekben, nyilvánvalóan melankolikus alkatúak, azaz a fekete epe betegségének hatása alatt állnak.¹⁷⁰ A fekete epe leírásában forró és hideg természetű, és úgy tűnik, hogy a körülményeknek megfelelően könnyen megváltoztatja a hőmérsékletét. A fekete epe hideg állapotának túlzott mennyisége kóros kétségbeesést, „bénulást”, depressziót (*athymia*) és félelmet okoz. A *melancholiában* szenvedő személyek hajlamosak vakon követni a lélek irracionális impulzusait, fantazmáikat (*phantasia*).¹⁷¹ Feltételezi, hogy akik természettől fogva hajlamosak rá, sokkal inkább ki vannak téve a betegség potenciális manifesztálódásának, mint akik nem, azaz érzelmileg instabilabbak, különböző ingerekre adott reakcióik attól függenek, hogy a szervezetükben lévő fekete epe éppen forró vagy hideg-e, s minél nagyobb a mennyisége, annál eltúlzottabbak érzelmi reakcióik. A *melancholia* következtében fellépő zavarok miatt sokat követnek el öngyilkosságot, főként a fiatalok és az idősek. Ennek oka az, hogy míg a fiatalokban a fekete epe inkább forró, addig az idősekben összetétele hidegebb.¹⁷²

Míg a fekete epe hideg állapotának túlzott mennyisége kétségbeesést, depressziót és félelmet, addig a túlhevített fekete epe eufóriát, extatikus állapotokat okoz.¹⁷³ Ezt az állapotot tehát a test felhevülésével magyarázza, amely ugyanolyan módon, mint a hideg fekete epe, megzavarja a lelket és annak funkcióit, hatással van a helyes, racionális gondolkodásra és megítélésre, így az ebben az állapotban lévő emberek képtelenek megfelelően értelmezni és észlelni a dolgokat.¹⁷⁴ A *melancholia* betegségének „mániás típusában” (*manika nosémata*) szenvedők tüdeje rendkívül forró, akárcsak a tüdőgyulladásban szenvedőké.¹⁷⁵ Hangsúlyozza, hogy a betegség kialakulásában a valódi ok a fekete epe által okozott hő, nem pedig maga a fekete epe, hiszen a hő zavarja meg a kognitív funkciókat, és készleten rendellenes viselkedésre.¹⁷⁶ Izgatott állapotot idéz elő, a személy szexuálisan aktív, bőbeszédű, tehetsége

¹⁶⁸ AHONEN (2014: 97).

¹⁶⁹ A kutatók többsége kétségbe vonja Aristotelés szerzőségét, és inkább tanítványának, Theophrastosnak tulajdonítják.

¹⁷⁰ Arist. *Pr.* 30, 1. A kivételes képességű emberek a *melancholia* állapotának rabjai, és számos esetet idéz: Héraklés, Ajax és Belorofonte a harcosok között; Empedoklés, Sókratés és Platón a filozófusok között stb.

¹⁷¹ Arist. *EN* 7, 7, 1150b.

¹⁷² Arist. *Pr.* 30, 955a. Összehasonlítja a *melancholia* hatását a boréval, hiszen a bor is forróságot termel, amely ugyan kívülről jövő faktor, de felhevíti a testet, és amikor kialszik, gyakran öngyilkosságba menekül a személy.

¹⁷³ *Uo.* 955a.

¹⁷⁴ Arist. *Pr.* 30, 4, 957a.

¹⁷⁵ *Uo.* 304, 948a.

¹⁷⁶ Arist. *Pr.* 30, 955a.

igen kiemelkedő a különböző művészetekben, a közéletben való szereplésben, ugyanakkor hajlamos a haragra és más szenvedélyekre. Ha a fekete epe hőmérséklete mérsékelten forró, a manifesztálódó betegség intelligensebbé és kevésbé excentrikussá teszi a személyeket, és ez az, ahonnan a költők, államférfiak és filozófusok kivételes tehetségüket kapják.¹⁷⁷

A *De memoria et reminiscentiában* olyan emberekről ír, akik „eksztázisban” kreált mentális képeiket úgy kezelik, mintha múltbéli eseményeik lennének.¹⁷⁸ Ily módon az említett emberek kognitív észlelése, felfogása súlyosan sérül, hiszen az egészséges emberek el tudják választani a valóságot a képzelgésektől (*phantasmata*). A *De somno et vigiliában* a hallucináció állapotához hasonlítja az alvást, hiszen mindkettő a tényleges értelemben vett észlelések „maradványa”. Ezeket az alvó vagy a kóros mentális állapotban lévő ember tévesen érzékeli, és valódi percepcióként értelmezi.¹⁷⁹ Ez esetben a szívben lakozó intellektuális rész zavart szenved, és a személy képtelen a valóság helyes megítélésére. Ebben a műben a *pneuma* betegséget előidéző hatása is megjelenik: a szerző szerint a *pneuma* által okozott belső mozgás mértéke miatt (a *pneuma* egyensúlya a fekete epe miatt borul fel) az emberek észlelése torzul, és úgy észlelik a valóságot, mint a zavaros vízben megjelenő képeket.¹⁸⁰

Aristotelés a filozófiai értelemben vett örületet is tárgyalja műveiben. Az *Eudémosi Etikában* a túlzott vakmerőség és a harag összekapcsolódik az örültséggel. A vakmerő, nem megfontolt ember szerinte örült (*mania*).¹⁸¹ Ily módon *maniának* tartja azt az állapotot, amely nélkülözi a higgadt, megfontolt gondolkodást, amikor a személy hagyja, hogy érzelmei átvegyék az irányítást, és bár egyesek szemében ez bátorságnak tűnik, valójában vakmerőség és örültség, hiszen a szenvedélyek irányítják a személyt. A *lélekről* szóló értekezésében arra a megállapításra jut, hogy a lélek test nélkül nem képes fennmaradni, és a test is csak a lélek által létezik.¹⁸² Ennek megfelelően az indulatok lelki és testi erők összhatásából születnek, és a haragot is azon indulatok közé sorolja, melyek mind a testet, mind a lelket kölcsönösen

¹⁷⁷ Arist. *Pr.* 30, 954a. A lelki zavarok és a forróság kapcsolatáról az *Állatok részeiről* című művében is ír. (Arist. *PA* 3, 10. Vö. Plat. *Ti.* 70a.) A rekeszizom funkciója szerinte az, hogy az emésztési folyamatban előállított nedvek és gőzök megakadályozzák a lélek székhelyének megzavarását, azaz a ráció, az intellektus központját (*dianoia*), a szívet. A szív, amely az életfenntartó hőség forrása, meleg vérrrel látja el a testet, míg az agy úgy van kialakítva, hogy lehűtse ezt a hőt, hogy megfelelő egyensúlyt érjen el a test. Ez a hűtési rendszer néha sikertelen, és a vér nem hül le annyira, hogy koaguláljon, néha pedig túl meleg. Az ilyen rendellenességek betegségekhez, örültséghez és halálhoz vezethetnek. (Arist. *PA* 2, 7.)

¹⁷⁸ Arist. *Mem.* 1, 451a. Ahogyan Platón szerint az oreusi Antipheronnal és más örültekkel (*eksistamenoí*) is megesett.

¹⁷⁹ Arist. *Somm. Vig.* 1, 458b. Sok esetben az embernek hallucinációi is lehetnek: ha a személy nem „nagyon beteg”, akkor rájön, hogy amit lát vagy hall, hamis, de a súlyosabb betegek képtelenek elutasítani hamis benyomásaikat. Ld. *Uo.* 2, 460b.

¹⁸⁰ *Uo.* 3, 461a.

¹⁸¹ Arist. *EE* 3, 1228a.

¹⁸² Arist. *de An.* 403a.

ragályként károsítják. Ebből következik, hogy a haragnak mint fogalomnak fiziológiai és dialektikus aspektusú megfogalmazásával is találkozunk,¹⁸³ hiszen fiziológiai szempontból a harag nem más, mint a vér felforrása a szív körül.¹⁸⁴

Aristotelés kétfajta lelki gyengeséget különböztet meg: az egyiket a meggondolatlanságnak (*propeteia*), a másikat pusztá gyengeségnek (*astheneia*) nevezi.¹⁸⁵ Az első típus teljes mértékben nélkülözi a racionális megfontolást, a személy nem ismeri fel, hogy mi történik vele valójában, hagyja, hogy szenvedélyei teljes mértékben elragadják magukkal, anélkül hogy ellenállást biztosítana. A második típus azonban teljes mértékben tudatában van annak, hogy szenvedélye hatása alatt áll, és hogy az értelemnek kellene irányítania, de mégsem cselekszik ellene, mert indulatai erősebbek racionalitásánál.¹⁸⁶ Azonban leírásából kikövetkeztethetjük, hogy az önmegettartóztatást ebben az állapotban is lehetségesnek véli: példát hoz fel arra vonatkozóan, hogy a bestiális és patológikus vágyak kontrollálhatók.¹⁸⁷ Tehát mindenki felelős a tetteiért, lelke irracionális részének megfékezéséért, a szenvedélyek befolyásának megakadályozásáért, azaz életének morális minőségéért. Ugyanebben a műben ír a megfontolás fontosságáról tetteinkkel kapcsolatosan: a megfontolás olyan, mint a kutatás, azaz ki kell tűzni magunk elé a végcél, meg kell vizsgálni, hogy hogyan és milyen eszközökkel lehetséges azt elérni. Azonban a megfontolásra, amely voltaképpen a ráció által irányított gondolkodást jelenti, az eszelős vagy tébolyodott ember nem képes, csak a józan és higgadt személy.¹⁸⁸ Akinek elment az esze (*mainomenos*), minden körülményre nézve tudatlanságban van.¹⁸⁹

¹⁸³ Arist. *de An.* 403a.

¹⁸⁴ BÄUMER (1982: 20). Érdekesség, hogy szerinte a harag egyfajta eszközként is funkcionálhat a szónok kezében a lélekvezetésre. és igen hatékony módszerként működik, ha az ellenfelet úgy tünteti fel a szónok, mint akire lehet, sőt kell is haragudni. Azaz véleményében a harag konstruktív is lehet és eszközként funkcionálhat a jó cél érdekében. (Arist. *Rhet.* 2, 1378a.)

¹⁸⁵ *Uo.* 1150b19–22.

¹⁸⁶ Ld. pl. Seneca *Medeája*. Leírásában minden mértéktelenség, durvaság, gyávaság, amely meghaladja a normál mértéket, betegségre vagy állatias természetre utal. Példaként hozza fel a távoli barbár törzseket, amelyek valamilyen betegség folytán nem képesek a racionális gondolkodásra. Hangsúlyozza, hogy az ebben az állapotban lévő emberek sok esetben úgy viselkednek, mint akik teljes mértékben a mentális egészség tudatában lennének, és képesek észérveket felsorakoztatni igazuk elérése érdekében. Az ilyen embereket úgy kell kezelni, mint a színészeket, azaz akik fel tudják sorakoztatni érveiket, de nem feltétlenül értik vagy tudnak vele azonosulni. Ld. Arist. *EN* 7, 3, 1147–1149a. Vö. Cels. *Med.* 3, 18, 1.

¹⁸⁷ *Uo.*

¹⁸⁸ Arist. *EN* 3, 5, 1115a.

¹⁸⁹ *Uo.* 3, 2. Görög mitológiai karaktereket hoz fel példaként (pl. Meropé).

Platón leírásában Leírásában a betegeknek és gyengeelméjűeknek (*kamntontes, paraphronountes*) nem érvélsre van szükségük, hanem orvosi vagy állami „gyógyszerre” javításra, hiszen a gyógyszer nem kevésbé a javulást indikáló szer, mint az ütlegek. Ld. Arist. *EE* 3, 1214b. Az orvosi terápia ebben az időszakban magába foglalta mindkét említett terápiás módszert. A *pharmakeia* kifejezés valószínűsíthetően az orvosok által a mentális betegségek esetén tradicionálisan használt hunyorra (*helleborus*) utal. A fizikai bántalmazás, „ütlegek” ugyan feltételezhetően az állami büntetésre vonatkoznak, ugyanakkor sok esetben az orvosi terápia részét is képezte. A *Physiognomiában* (feltételezhetően nem Aristotelés műve, hanem peripatetikus értekezés, és a Kr. e. 3. században

Összességében láthatjuk, hogy Aristotelés nem osztályozza és különbözteti meg egyértelműen a filozófiai és orvosi hatáskörbe tartozó örületet, hiszen a szenvedélyek (pl. harag) fiziológiai okát is megmagyarázza. A filozófus leírásában a mentális állapot nem független a testben lezajló folyamatoktól, illetve a test is azzal szimpatikus módon működik, amit a lélek állapota, érzelmei befolyásolnak. A legtöbb esetben a *mania* terminust használja, amelyet betegségnek nevez (*nosos*), ugyanakkor a *melancholia* is több esetben megjelenik. A mentális betegség a személy kognitív funkcióinak egyézséges működését akadályozza, amelynek székhelye a szív. Oka a *pneuma* nem megfelelő mozgása, a fekete epe magas *pneuma*-tartalma, a test hőmérsékletének megváltozása vagy a szív körül jelenlévő fekete epe lehet.

4. 2. 2. A lelki zavarok sztoikus filozófiai háttere

Az orvosi tézisekhez, illetve Platónhoz és Aristoteléshez hasonlóan a sztoikus gondolkodásban is megfigyelhető, hogy az elemek generikus tulajdonságokat hordoznak. A tűznek kitüntetett szerepe van, egyfajta *par excellence* elem, a világ folytonos attribútuma. A tűz a meleg (elem), a víz a nedves, a levegő a hideg, és a föld a száraz.¹⁹⁰ A négy minőség hozzárendelése a négy elemhez valószínűsíthetően a szicíliai orvosra, Philistiónra mehet vissza, aki Platónnak volt a kortársa.¹⁹¹ Ezenkívül a sztoikusok az egyes elemeknek aktív és passzív jellemzőt is tulajdonítottak, a levegő és a tűz aktív, a föld és a víz passzív.¹⁹² Tisztában voltak a test és a lélek közötti szoros kapcsolattal, vagyis hogy a test betegségei befolyásolhatják az elmét. Poseidónios szerint a test és a lélek közötti kapcsolat egyértelmű: bizonyos jelenségek lelki eredetűek, néhányak pedig testiak, ugyanakkor vannak olyanok, amelyek testi eredetűek, mégis hatnak a lélekre, míg vannak lelki eredetűek, amelyek szomatikus hatást hordoznak. Tisztán lelki eredetű a vágy, a félelem és a harag, tisztán testi eredetű a lázas emberek állapota, mint pl. a hidegrázás. Testi eredetű, de lelki hatást kifejtő jelenség a letargiás, melankolikus, hallucinációs állapotok, illetve lelki eredetű, de szomatikus hatást hordozó jelenségek a félelem, a fájdalom, a vágyak miatt bekövetkező reszketés, színvesztés és a különböző fizikai elváltozások.¹⁹³ Galénostól tudjuk továbbá, hogy Chrysiszpos elfogadta azt a hippokratikus

íródott) a *mania* kúrálásához gyógyszeres kezelést és dietetikus tanácsokat ajánl a szerző. Tehát az orvosok szakértelmére és gyakorlatára támaszkodik, és kialakítja sajátos lélektérápiáját a lélek és a test speciális kapcsolatára vonatkozóan.

¹⁹⁰ DL 7, 137.

¹⁹¹ LONG–SEDLEY (2015: 488).

¹⁹² Nemes. 164, 15–18. Ld. továbbá Gal. *Nat. Fac.* 2, 406: „Mivel ők [ti. a sztoikusok] maguknak az elemeknek az egymásba alakulását is valamiféle tágulásokkal és összehúzódásokkal szeretnék magyarázni, ésszerű volt, hogy a meleget és a hideget tegyék meg aktív princípiumnak.”

¹⁹³ Plu. *Lib.* 6.

elképzelést, hogy a fizikai betegségeket az elemek és azok generikus tulajdonságainak (meleg-hideg, száraz-nedves), illetve a testnedveknek az egyensúlyhiányai okozzák.¹⁹⁴ Ahonen szerint feltételezhetjük, hogy a sztoikusok a mentális betegségeket olyan fizikai rendellenességeknek tartották, amelyek a szív régióját érintik, humorális vagy elemi egyensúlyhiányból erednek, és amelyek zavarják a *hégemonikon* funkcióit. A testnedvek és a lélek közötti kölcsönhatás tehát nem jelentett problémát a sztoikusok számára, mivel a *hégemonikon*, mint minden a sztoikus kozmológiában, materialista jellegű, a *pneuma* a tűz és a levegő egy bizonyos kombinációja volt.¹⁹⁵ A sztoikus filozófiában tehát a szív és a lélek fizikai érintkezésben állnak egymással, és olyan szisztémát alkotnak, amelyben az élőlény vegetatív és mentális képességei együttesen lakoznak.¹⁹⁶

A mentális betegségek orvosi jellegű kezelése és a sztoikus írások protreptikus funkciója között analógiát fedezhetünk fel. Mindkét tudományterület képviselői úgy vélték, hogy számos környezeti tényező, amely az egyén közvetlen ellenőrzésén kívül esik, hozzájárul a mentális egészséghez és befolyásolja azt, ugyanakkor az életvitel, az erkölcsi értékek tudatos választása, az önkontroll elismerten szerepet játszik, és emiatt a személyes felelősségre nagy hangsúlyt helyeztek. Bár a sztoikus filozófia általánosságban az abnormalitás (örület) morális jellegét tárgyalja, amely a hibás ítéletekből, vagyis az értelem eltorzulásából fakad, megjelenik az orvosi hatáskörbe tartozó örület koncepciója is, amelyet olyan betegségeknek tartottak, amelyek a szív régiójára terjednek ki, és amelyek megzavarják a *hégemonikon* funkcióit. A sztoikus filozófusok sok esetben alkalmazzák az orvosi analógiát a filozófiai terápia funkciójának jellemzésére. A antik orvoslás – hasonlóan a sztoikus filozófiai terápiához – főként a prevenciót, az életmód megváltoztatását helyezte az előtérbe, illetve nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a páciens aktív résztvevője, mozgatórugója legyen a terápiának, ne csupán passzív befogadója.

A sztoikusok a szenvedélyeket az egész emberiség „általános” örületének, a mindennapi életben való megnyilvánulásként tartották. A filozófiai terápia végső célja az *apatheia*, a teljes és állandó szabadság a szenvedélyektől, a lelki nyugalom, habár ez a gyakorlatban nehezen volt megvalósítható. Bár a szenvedélyek fölötti uralom fontossága az egész görög etikai gondolkodásnak az alapja, a sztoikus etikában még inkább hangsúlyt kapott.¹⁹⁷ Megörökölték azt a régi sókratikus tantételt, mely szerint a bölcs mentes minden zavart keltő szenvedélytől;

¹⁹⁴ Gal. *PHP* 5, 2, 31.

¹⁹⁵ AHONEN (2014: 115).

¹⁹⁶ LONG–SEDLEY (2015: 583).

¹⁹⁷ LONG–SEDLEY (2015: 776).

ugyanakkor több tekintetben innovatív elméletet hordoztak. A szenvedély fogalma nem azonos a köznyelvben élő érzellem vagy emóció terminusával: a szenvedélyek az elme kóros, egészségtelen, mértéket nem ismerő állapotai.¹⁹⁸

A szenvedélyek négy fő osztályát, és több alosztályát különböztették meg.¹⁹⁹ Általánosságban úgy vélték, hogy egyfajta ösztönös, nem feltétlen veleszületett, de természetes impulzusok (*hormé*), így a szenvedélyvezérelt cselekvés célja általában önmagában elfogadható, de mivel az általa vezérelt emberek gyakran túlzottan, irracionálisan és rossz hiedelmekre alapozva cselekszenek, szenvedést és kárt okoznak. Az érzelmek teljes mértékben részét képezik az emberi pszichének. Nem egy alárendelt és „idegen” lélek részén, hanem természetesen keletkeznek bennünk, s kifejeződnek cselekedeteinkben, amely koncepció Seneca műveiben is felfedezhető.²⁰⁰ A sztoikusok szerint az ember egyfajta pszichofizikai komplexum, amelynek központi irányítója a *hégemonikon*, ahol a józan ész, a vágyak és a heves érzelmek együttesen lakoznak.²⁰¹ A cél az, hogy az értelem irányítson minden esetben, viszont ha gyengének bizonyul a szenvedélyekkel szemben, az *insania* megmutatkozik. A szenvedélyek többnyire az önközpontú érdekek kielégítésével foglalkoznak, és megjelenésük a racionalitást nélkülözi, így a szenvedély a lélek betegsége, és örületként mutatkozik meg.²⁰² Ily esetben a személy cselekvését irányító *hormé*²⁰³ meghaladja a természetes és észszerű mértéket, azaz túltengése figyelhető meg.

A sztoikus filozófiában a szenvedélyek miatt a lélek különböző irányokban „mozog”, ami abnormális állapot, hiszen csak egy irányba kell mennie. A szenvedély által megzavart lélek az izgatottság és egyfajta „túlhajtott” állapotban van: „fut”, amikor ugyanazokat a célokat hatékonyabban tudná biztosítani „gyaloglással”. Chrysippos alkalmazza ezt az analógiát annak megvilágítására, hogy milyen módon és miért cselekszik az ember józan esze ellenére. Szerinte, ha egy személy „természetes hajtóerejével” (a motiváció alapja, cselekvésre ösztönző erő)

¹⁹⁸ *Uo.*

¹⁹⁹ LONG–SEDLEY (2015: 756). Stobaios a következőt írja ezekről: „(1) A vágyakozás körébe soroljuk a következőket: a haragot és fajtáit... a heves gerjedelmeket, az epekedéseket és sóvárgásokat, a gyönyörök, a gazdagság és a hírnév imádatát, és hasonlókat. (2) A gyönyör: a kárörömöt, az örvendő elégedettséget, a szemfényvesztést és hasonlókat. (3) A félelemhez: a habozást, szorongást, rémületet, szégyenkezést, zavarodottságot, babonás istenfélelmet, iszonyt, rettegést. (4) A fájdalomhoz: rosszindulatot, irigységet, féltékenységet, részvétet, bánatot, gondot, szomorúságot, bosszúságot, lelki fájdalmat, undort.” (Stob. 2, 90, 19–91, 9). Ld. bővebben KNUUTTILA (2004: 6). Hasonló osztályozást figyelhetünk meg Diogenés Laertiosnál (7, 111–114) valamint Cicerónál (*Tusculumi előadások* 4, 16)

²⁰⁰ Sen. *Ir.* 1, 8, 3: *Non (...) separatas ista sedes suas diductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.* – „Az ész és a szenvedély nem két különálló, egymástól független dolog, hanem a lélek jó vagy rossz értelmű állapotváltozásai.”

²⁰¹ GILL (1983: 138).

²⁰² Ld. bővebben SORAJBI (2000).

²⁰³ Long a lélek egyik képességéként említi a *hormét*, és készletességnek fordítja. Ld. LONG (1999: 560–584).

összhangban sétál, s a lábai által kifejtett mozgás nem túlzott, akkor bármikor meg tud állni, vagy meg tudja változtatni tempóját. Viszont ha valaki fut, ez már nem ilyen egyszerű. Szerinte a futáshoz hasonló dolog történik az emberi lélekben, ugyanis ha a „természetes hajtóerő” hirtelen megugrik, s több van belőle a kelletténél, akkor a léleknek meglepő és kiszámíthatatlan megnyilvánulásai lehetnek, s ebből következően az ember „furcsa” tetteket vihet véghez. Éppen emiatt ebből a hajtóerőből éppen annyira van szükség, amennyi biztosítja a józan ész és az érzelmek optimális működését. E chrysipposi modellben a személy tudatos döntése, mikor kezd futni, viszont ha már fut, nem tud megállni egy pillanat alatt.²⁰⁴ A szenvedély tehát egyfajta túltengő készlet, amely nem engedelmeskedik az értelem utasításának, azaz a lélek értelem nélküli és természettel ellentétes mozgása.²⁰⁵

A szenvedélyek tehát súlyos állapotba juttathatják az embert, amelyet többek között a görögök a *noséma* és az *arrhóstéma* kifejezésekkel illettek. Ezek a súlyosabb állapotok akkor következnek be, amikor a szenvedélyek krónikussá, a hamis hiedelmek állandóvá válnak, azaz már nem pusztán átmeneti jelenségekként vannak jelen.²⁰⁶ A sztoikusok szerint a szenvedély alapvetően mindig frissen jelentkezik és közvetlenül hat a lélekre, de hosszú távon hatva képes elhatalmasodni. Ez a jelenség két lépésben jelentkezik: először, amikor a szenvedély lelki betegséggé válik (*noséma / morbus*), amikor az emberek a nem választandó dolgokat választandónak tartják (pl. kéjsóvárság, kapzsiság, iszákosság). A második szint a lelki betegség krónikusabb formája, amikor legyöngültséggé válik (*arrhóstéma / aegrotatio*).²⁰⁷

A sztoikus tanítás szerint értelmünk állapotáért felelősek vagyunk, ezért erősen hangsúlyozták az akareterő, az önkontroll, a jellemzilárdság fontosságát. A sztoikus bölcs számára a benyomások helyes értékelésének és a rájuk adott válaszána (az ítéletalkotásnak) a logika a kulcsa. A bölcs e nélkül nem tudja körvonalazni azt a fizikai elméletet, mely a világot anyagi, ugyanakkor organikus isteni lényként ábrázolja. A kozmoszal együtt bennünket is

²⁰⁴ Gal. *PHP*. 4,2,13–18.

²⁰⁵ Stobaios leírásában „a betegségre való hajlam (*euemptosia*) a szenvedélyekre, illetve a természettel ellentétes működésekre való fogékonyság; ilyen a búskomorság, az ingerlékenység, az irigység, a heves természet és hasonlók (...). A betegség (*noséma*) olyan, jellegé szilárdult és megrögzült, vágyakozással kapcsolatos vélekedés, melynek révén arról, ami nem választásra méltó, azt hisszük, hogy az a legnagyobb mértékben érdemes a választásra: ilyen a nőimádat, a borimádat, a pénzimádat. Vannak azonban bizonyos, ezekkel ellentétes betegségek is, amelyek ellenérzés révén keletkeznek, mint a nőgyűlölet, a bor utálata, vagy az embergyűlölet. Azokat a betegségeket, amelyek erőtlenséggel járnak együtt, legyöngültségnak (*arrhóstéma*) nevezik.” Stob. 2, 93, 1–13; 2, 88, 8. Ld. LONG–SEDLEY (2015).

²⁰⁶ AHONEN (2014: 127–128).

²⁰⁷ Ld. BOROS (2016: 21). Cicero szerint a kettőt csak fogalmi szempontból lehet megkülönböztetni, a valóságban nem. A „gyengeség” feltételezhetően a körülményesebb gyógyíthatóságra, az attitűdök előmozdításának nehezebb voltára utal. Chrysippos szerint „A lélek aszerint nemes vagy hitvány, hogy az irányítóképesség sajátos osztatai tekintetében ilyen vagy olyan állapotban van.” Tehát a mentális egészség/betegség az irányító képesség (*hégemonikon*) „részeinek” arányán alapul. (Gal. *PHP*. 5, 2, 49; 5, 3,1.)

betölt az isteni értelem, amely egyfajta tüzes lehelet, és ennek az értelemnek a ritmikus lüktetése a pusztulás és újjászületés állandó körforgásában nyilvánul meg.²⁰⁸ A kozmosz isteni jellege révén annak minden részlete tökéletes összhangban és szigorú egymásra vonatkoztatásban van egymással és az egésszel, vagyis a mindenség egészét a fátumnak nevezett szigorú oksági láncolat irányítja. A bölcs ember ennek a tudásnak a birtokában életét ehhez mérten irányítja, vagyis a természet szerinti életre törekedik. Ezt nevezi a sztoikus filozófia az „önelsajátítás” (*oikeiōsis*) folyamatának, amely nem más, mint az individuum és a kozmosz rokonságának és egységének a felismerése, a kozmosz sajátunkként való elismerésének a folyamata.²⁰⁹ Ennek kulcsfontosságú jelensége, hogy a bölcs az életének minden olyan tényezőjét, amelyet nem irányíthat, amelyek nem tőle, hanem külső hatásoktól függenek, kívülállással szemléli. A bölcs a szenvedélyektől, a téves ítéletektől és mindentől, ami önmegvalósítást akadályozza, megtisztítja magát, és figyelmét csak azokra a dolgokra összpontosítja, amelyek kizárólag tőle függenek. A sztoikus számára csak az az igazán jó, ami felett ő maga uralkodik, egyedül az erény az, ami valóban kizárólag tőle függ. A természet szerint való élet nézőpontjából minden jónak vagy rossznak tekintett dolog voltaképpen közömbös.²¹⁰ A sztoikus erényfogalom egyik általános példája, hogy a sztoikus bölcs a legnagyobb sorscsapások és fájdalmak közepette is boldog marad, mert erényes. Ebből viszont az következik, hogy a bölcsesség elérése kvázi lehetetlen. A középső sztoa megalapítója, Panaitios finomított ezen az elképzelésen, bevezette a *prokoptón*, a bölcsességre folyamatosan törekvő ember fogalmát és eszményképét.²¹¹ Seneca is újítást tesz ezen a területen, és négy szintet fogalmaz meg a bölcsességgé válás folyamatát illetően. Az első szint a hitvány ember, aki nem törekszik a bölcsességre, a negyedik, legmagasabb szint a bölcs személyiségfejllettségi szintje, a második szinten az előrehaladó emberben már megvan a jó szándék, de sokszor téved az erényes tett megválasztásában, a harmadik szint pedig azoké, akik már egy ideje a bölcsesség útját követik, és már csaknem el is érték azt.²¹²

Chrysippos szerint a helyes jóváhagyásnak a benyomás vagy a képzet csupán külső oka, a fő ok az elme természetében van. Elméletét a következő analógiával érzékelteti: mind a henger, mind a kúp mozgása csak úgy kezdődhet el, ha valami meglöki őket; ugyanakkor

²⁰⁸ BÁRÁNY (2014).

²⁰⁹ INWOOD (2005: 68).

²¹⁰ DL 7, 101–103.

²¹¹ LONG–SEADLEY (2015: 786). A középső sztoa megalapítója, Panaitios gondolkodása középpontjába a gyakorlatiasságot és a közösséget helyezi, felismeri, hogy a társadalomban alapvetőek a személyközi viszonyok, amelyek az állam alapját jelentik. Emberideálja nem a bölcs, hanem a bölcsességben folyvást előrehaladó ember (*prokoptón*), aki törekszik az erényre, és a közösség javáért is cselekszik.

²¹² Sen. *Ep.* 72, 9.

miután ez megvalósult, már magától forog a henger és pörög a kúp. Szerinte így működik az ember is: a képzet bár kifejti hatását, maga a jóváhagyás tőlünk függ, és ezután már saját természetünkénél fogva cselekszünk. A morális felelősség tekintetében is ezek a belső tényezők a hangsúlyosak. Cselekedeteinkért felelősek vagyunk, hiszen mi vagyunk azok, akik az adott helyzetben eljárunk.²¹³ A sztoikus bölcs az a személy, aki elérte a bölcsességet és ezzel együtt a tökéletességet is. Istenre hasonlít, hiszen semmiben sem szenved hiányt.²¹⁴ Az erény, amely őt jelöli, teljesen hozzá tartozik, és ezért nem is ragadható el tőle, még részben sem. Ez az erény csak tőle függ, ebben az értelemben az erény az élet fordulataitól, a *tychétől* / *fortunától* „szabadnak” tekinthető. A külső dolgokkal ellentétben az ember hatalmában egyedül képzeleteinek értékelése és a rájuk adott válasza áll. A tőle függő tényezők köre nem terjeszkedik túl belső világán, mivel ez az a terület, ahol nem akadályozhatja és nem irányíthatja az embert senki és semmi.²¹⁵ Tehát a sztoikus filozófia a *tychét* / *fortunát* olyan kiszámíthatatlan hatalomként írta le, amelynek szeszélyességétől az ember jó- és balsorsa függ, és vele szemben a követendő magatartás a mérséklet gyakorlása. A *De constantia sapientis*ben Seneca azt állítja, hogy azok a nehézségek, amelyekkel a bölcsnek szembe kell néznie, erényének tesztelésére szolgálnak. Tisztában van azzal, hogy ha nem állunk vele szemben teljes erőnkkel, a *fortuna* eluralkodik rajtunk.²¹⁶ *Fortuna* maga a „véletlen”: akarata abszolút, nem engedelmeskedik semmilyen normának és nem ismer semmilyen kiszámíthatóságot.²¹⁷ A bölcs ember ugyanakkor legyőzi ezeket a nehézségeket, mégpedig az erényen keresztül.²¹⁸ Tehát a *fortunával* való szembenállás és közömbös magatartás a kiegyensúlyozott és nyugodt élet alapköve, hiszen ami a boldogsághoz és a bölcsességhez szükséges, azt nem tudja elrabolni. A bölcs felülemelkedik a tőle származó áldásokon és csapásokon, és felismeri, hogy az ember egyetlen valódi java az erény.²¹⁹

Mindez a legtöbb ember számára regulatív elv marad. Mivel a bölcsesség általánosságban az átlagos emberi léten túlra helyeződik, a határvonalon belül lévő élet nélkülözi a bölcsességet. A valóságos életeket a bölcsesség hiánya, vagyis az örület dominálja – a kettő között semmi sincs. A sztoikus terminológiában tehát az örület, a *mania*, az *insania*, nem más, mint a

²¹³ BOROS (2016: 48).

²¹⁴ Pl. Sen. *Ep.* 73, 12–15.

²¹⁵ BOROS (2016: 52).

²¹⁶ Sen. *Const. Sap.* 15, 3: *vincit nos fortuna, nisi tota vincitur.*

²¹⁷ MASI–MASO (2013: 130).

²¹⁸ Sen. *Ep.* 71, 30: *sapiens quidem vincit virtute fortunam.* Seneca mind prózai, mind drámai műveiben gyakran idézi *fortunát*. Tragédiáiban főként istenségként ábrázolja (Ld. pl. *Herc. F.* 524; *Med.* 159, 176, 287; *Phaed.* 979, 1124, 1143; *Ag.* 28, 57, 72, 101, 248, 594; *Thyest.* 618), prózai műveiben pedig olyan tényezőként, amely független az ember akaratától.

²¹⁹ MOHAY (2020: 83).

valóságos ember létállapota, mely vagy mindenkire, vagy majdnem mindenkire jellemző. Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy a középső (Panaitios, Poseidónios) és a késői sztoa képviselői (Seneca, Epiktétos, Marcus Aurelius) már sokkal „megértőbb” életfilozófiát képviseltek, a közösség felé nyitottak, a korai sztoa elérhetetlen eszményképe, a bölcs helyett a hétköznapi emberre koncentráltak, aki igyekszik megközelíteni, de nem feltétlen éri el a bölcsességet.²²⁰

²²⁰ Senecánál is – amint ezt később látni fogjuk – ez a „humánusabb” álláspont fedezhető fel. Szerinte a fejlődéshez vezető út első lépése annak felismerése, hogy ahogy eddig éltünk egyrészt elfogadhatatlan (azaz a szenvedélyek romboló jellegének felismerése és tudatosítása), másrészt pedig saját akaratunkból vagyunk ebben a helyzetben.

5. A filozófiai hatáskörbe tartozó *insania* jelensége és terápiája Seneca prózai munkáiban

A sztoikus filozófia általánosságban a szenvedélyek romboló erejében látja a lelki betegség, „őrület” okait, szenvedélymentességet hirdet, melynek révén az ember teljes nyugalmat nyerhet, és elérheti a lelki egészséget.²²¹ Seneca az *insaniát* hasonlóképp többnyire a szenvedélyekben, főként a haragban, az abból fakadó bosszúban és a túlzott félelemben való elmerülésben jeleníti meg. Szerinte a bölcslet a személyes felelősség, az önuralom, a szenvedélyektől való mentesség jellemzi, és az *insania* akkor jelentkezik, amikor az érzelmek felülkerekednek a racionális gondolkodáson.²²² A szenvedélyeken, a lélekben dúló irracionális erőknél a racionalitásnak kell győzedelmeskednie, s prózai műveiben a lélek szenvedélyek okozta betegségére ajánl terápiát.

Seneca már a *De ira* legelején a haragot rövid őrületnek nevezi,²²³ szerinte az ember a harag állapotában képtelen az önuralomra, és legbensőségesebb kapcsolatainak szálait tépi szét. Voltaképpen az *ira* és az *insania* terminusok szinonimaként értelmezhetők, hiszen prózai műveiben többször kifejti: a harag őrültség.²²⁴ Seneca szerint a *ratio* fennhatósága alatt a szenvedélyek megnyilvánulása még csak el sem tud kezdődni, viszont ha az ész „ellenére” lobbannak fel, rögzülnek.²²⁵ Hangsúlyozza, hogy a léleknek tudnia kell, hogy hová megy, és honnan jött, mi a jó, és mi a rossz, hogy mit keres, és mit kerül az életben, mi az igazi *ratio*, hogy meg tudja különböztetni a kívánatot a nemkívánatostól, és ily módon meg tudja szelídíteni vágyainak őrültségét és félelmeit.²²⁶ A lényeg az önkontrollon van, azaz hogy időben felismerjük e pusztító jelenségeket, és időben tegyünk ellenük. A filozófus leírásában szenvedélyeknek a lélek hirtelen megnyilatkozó s heves indulatai számítanak, amelyek betegséghez vezethetnek, ha rendszeresek és elhanyagolják őket.²²⁷ Azaz a szenvedélyek

²²¹ Ld. pl. LONG–SEDLEY (2015: 775); STEIGER (1983).

²²² Ld. bővebben GILL (2013: 372).

²²³ Sen. *Ir.* 1, 1, 2. Vö. Hor. *Ep.* 1, 2, 62: *ira furor brevis est.* – A harag rövid ideig tartó őrület.

²²⁴ Pl. Sen. *Ir.* 3, 34, 2: *inde, inquam, uobis ira et insania est, quod exigua magno aestimatis.* – „Mondom, amiatt van a haragotok és őrjengésetek, hogy a kis dolgokat felnagyítottátok.”

²²⁵ Sen. *Ep.* 85, 9.

²²⁶ Sen. *Ep.* 82, 6: *sciat, quo iturus sit, unde ortus, quod illi bonum, quod malum sit, quid petat, quid evitet, quae sit illa ratio, quae adpetenda ac fugienda discernat, qua cupiditatum mansuescit insania, timorum saevitia conpescitur.* – „Legyünk tisztában vele, hová tartunk, honnan származunk, mi jó nekünk, mi rossz, mire törekedjünk, mit kerüljünk, mi az értelem, amely megkülönbözteti a kívánatot a kerülendőtől, amely megszelídíti a tomboló szenvedélyeket, megfékezi a vad félelmeiket.”

²²⁷ Sen. *Ep.* 75, 12: *Adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum.* – „Szenvedélyeknek a lélek kifogásolható, váratlan és heves indulatai számítanak, amelyek akkor okoznak betegséget, ha gyakoriak és elhanyagolják őket.”

megnyilvánulásának és túltengésének felismerése és öntudatos visszaszorítása, azaz az önkontroll és az akaraterő fontossága megkérdőjelezhetetlen.

Szerzőnk sok helyen az érzelmeket *motus animi* vagy *ictus animi* terminusokkal jelöli, amely a lélek az érzelmelek irányába való elmozdulását tükrözi:

*Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit.*²²⁸

Seneca azt vizsgálja, hogy a harag ösztönösen vagy akaratlagosan, „saját meggyőződésből” keletkezik-e bennünk. Szerinte az első „felindulás” (*primus motus*) nem szándékos, és egyfajta előkészítés a manifesztálódó szenvedélyre, a második fokozat, mikor az értelem nem tiltakozik, azaz a személy behódol a lelkében dúló érzelmeleknek, és a harmadik fázisban pedig már teljesen lehetetlen a folyamatot visszafordítani, amikor a harag és az abból keletkező bosszú dominál az értelem felett, és mindenáron győzedelmeskedni akar.

Leírásában a lelket érő „benyomásokat” nem lehet kivédeni, illetve az arra adott testi reakciókat visszafojtani, viszont a fegyelem, az akarat csökkentheti ezen hatások erejét, és a szenvedély teljes megnyilvánulását megakadályozhatja:

*Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentionem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.*²²⁹

Ily módon a legfontosabb a fegyelem, az akarat, az önkontroll (*obseruatio*), amely által elérhetjük, hogy kiegyensúlyozott, az érzelmelek negatív hatásától mentes életünk legyen. Az érzelmelek hevesek és kiszámíthatatlanok, és ha nem szentelünk nekik elég figyelmet, betegséghez vezethetnek (*morbus*). A lélek betegségét a huruthoz hasonlítja, megjelenéskor még csak köhögést okoz, de ha nem figyelünk oda rá, állandóvá, krónikussá válhat, és tüdősorvadáshoz, súlyos kórsághoz vezethet. Seneca különbséget tesz a *morbus* és az *adfectus*

²²⁸ Sen. *Ir.* 2, 4, 1: „De hogy tudd, miképpen is kezdődnek a szenvedélyek, hogyan fokozódnak és törnek ki: az első felindulás nem szándékos, hanem mintegy előkészítése a szenvedélynek, illetve annak egyfajta fenyegetése; a másik fokozat az, amikor az akarat már nem tiltakozik, mintha meg kellene bosszulni, ha sérelem érte, és bűnhődni kellene annak, aki a jogtalanságot elkövette; a harmadik már kezelhetetlen indulat, amely nemcsak kötelességérzetből akar bosszút állni, hanem mindenáron, amely már az értelem fölébe kerekedett.”

²²⁹ Sen. *Ir.* 2, 4, 2: „A lelket érő első benyomást nem tudjuk kivédeni az értelemmel, amint azt sem, amit a test reakcióiról mondtunk, tehát hogy mások ásítása ne késztesen minket is arra, hogy a hirtelen felébökött ujjak hatására ne csukódjanak be a szemeink: ezeket nem tudja az értelem legyőzni, bár a megszokás, illetve az állandó figyelem csökkentheti őket. Az a másik indulat, amely elhatározásból, szándékból keletkezik, ugyancsak elhatározással szüntethető meg.”

között: a *morbus* maradandó jellemhiba,²³⁰ az *adfectus* viszont aktuális emocionális kirohanás.²³¹ Az *adfectus* gyakran jelentkezik és gyógyítható, de ha nem figyel rá az ember, komoly következményei lehetnek, azaz betegséggé fajulhat. A *morbus* ennél több, sőt minőségileg más: a hitvány ember folytonos téves vélekedése. Tehát a *morbus* a már megrögzült hibákat, morális örület jelenlétét jelöli, amelyek már beépültek a személyiségbe, míg az *adfectus* még csak a kezdeti fázist, azaz az *ictus animi*t. Az önkontroll által a minket érő benyomások, érzelmek hevességét csillapíthatjuk, azaz elkerülhetjük azok túlburjánzását, s a harmadik fázis visszafordíthatatlan állapotát.

Seneca szerint a sztoikus bölcslet is érik elkerülhetetlen benyomások, érzelmek,²³² de ő akaratával, rációjának erejével megakadályozza hatalmukat, és képes megtartani a lelki egészségét. Amíg az értelem a „gyeplőt” a kezében tartja, tud hatni az érzelmekre, és távol tud maradni tőlük, viszont ha megfertőződik általuk, akkor már nem tudja a hatalmában tartani azokat, pedig korábban még megfékezhetette volna valamennyit.²³³ Ezt a jelenséget a mélybe zuhanó test analógiájával érzékelteti: ahogyan a zuhanó test sem tudja a földre érést lassítani vagy feltartóztatni, úgy a lélek sem tud „megálljt parancsolni” önmagának, ha a szenvedély egyszer a hatalmába kerítette, azaz magával rántja a mélybe.²³⁴ Az akaratlan benyomásokat, érzelmi reakciókat meg kell különböztetni a tényleges szenvedélyektől, hiszen ezeket inkább eltűri a lélek, semmint teszi. A szenvedély tehát nem véletlenszerű felindulás, hanem a benyomásoknak való „behódolás”, amelyhez már az elme jóváhagyása kell: mert nem lehetséges bosszúról és büntetésről dönteni a lélek tudta nélkül.²³⁵

²³⁰ Sen. Ep. 75, 11: *morbi sunt inveterata vitia et dura (...) morbus est iudicium in pravo pertinax.* – „Betegségnek számítanak a megrögzült és makacs hibák (...) betegség a hitvány emberben lakozó makacs elképzelés.”

²³¹ Sen. Ep. 75, 12.

²³² Sen. Ir. 2, 2, 2: *Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet.* – „A haragot fegyelmezőssel távol lehet tartani, mert az a lélek akaratlagos hibája, nem olyan, amely ember voltunk valamilyen sajátos vonásából adódik, s amely ilyenformán a legbölcsebbekkel is előfordul, köztük mindjárt első helyen említve azt a lelki megrázkódtatást, amelyet a jogtalanság gondolata kelt bennünk.”

²³³ Sen. Ir. 1, 7, 3: *Deinde ratio ipsa, cui freni traduntur, tam diu potens est quam diu diducta est ab adfectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summouere potuisset. Commota enim semel et excussa mens ei seruit quo inpellitur.* – „Ráadásul maga az értelem, amely a gyeplőt a kezében tartja, csak addig tud hatni a szenvedélyekre, ameddig távol tartja magát tőlük; ha közösködik velük és megfertőződik általuk, akkor már nem képes kordában tartani őket, holott korábban még elfojthatta volna valamennyit. A felbolygatott, egyensúlyából kizökkentett lélek ugyanis már ki van szolgáltatva az őt irányító indulatnak.”

²³⁴ Sen. Ir. 1, 7, 4: *rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuus.* – „az szükségképpen magával sodorja, s önnön súlyával, a jellemhibák természetének megfelelően, a mélybe taszítja.”

²³⁵ Sen. Ir. 2, 3, 4. *Ira non moueri tantum debet sed excurrere; est enim impetus; numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente.* – „A haragot nemcsak megindítani kell, hanem hagyni, hogy kitörjön, mert az egyfajta lendület; sohasem lehet viszont azzá az ész beleegyezése nélkül, mert lehetetlen bosszúról és büntetésről dönteni a lélek tudta nélkül.” Kontextus: Seneca (hasonlóan Epiktétoszhoz) megkülönbözteti az akaratlan érzelmi reakciókat a tényleges, valódi szenvedélyektől,

Seneca szerint a szenvedélyek, a harag és az abból fakadó bosszú kegyetlenséget szül, amely lelki betegség, s az örültséggel azonos. Ilyen állapotban az embernek már gyönyörűséget jelent a kegyetlen tett.²³⁶ Ez a jelenség általános, és felveti a kérdést: az emberölés és a gyilkosságok korlátozva vannak, de és a háborúk és a nemzetek leigázása dicsőség? Kapzsiság és vérszomj uralkodik, a senatus és a népgyűlés szabadjára engedi a dühöt, és állami úton megparancsolják azt, amit magánúton tiltanak.²³⁷ Ezeknek az embereknek gyűlölet, méreg és fegyver jár a nyomában, és éppen annyi veszedelem fenyegeti, mint amennyit ő okoz másoknak.

A harag és bosszú mellett Seneca – követve a sztoikus tantételeket – több prózai művében hangsúlyozza az abnormális félelem örültségét is, bár bevallja, hogy az élet nehéz szituációi, sorscsapásai közepette nehéz „észnel maradni”. Aki befolyásolható, akinek önkontrollja nem elég fejlett, hatalmába kerítheti a rettegés, az abnormális félelem olyan mértékben, hogy tudatát vesztheti. Leírásában e jelenség igen általános, hiszen senki sem ijed meg úgy, hogy valamilyen szinten elméje épsége meg ne szenvedné, ily módon, aki fél, hasonló az örülthöz. Ugyanakkor minden embert másként érint a félelem, van, aki hamar kigyógyul belőle, viszont van, akit ténylegesen tébolyba (*dementia*) sodor. A háború szörnyűségének pszichológiai következményeit is felhossa: nem véletlen, hogy ilyenkor találkozunk a legtöbb tébolyult elmével, akik össze-vissza bolyonganak céltalanul, és az önkívületi jóslásban hisznek, amit egyfajta vallásos képzetekkel keveredő rettegés jellemez.²³⁸

5. 1. *Insania publica & insania quae medicis traditur*

A sztoikusok különbséget tettek az őrület két fajtája, az orvosi és a filozófiai értelemben vett őrület között, mely utóbbit az emberiség „általános őrületének” nevezték. Az emberiség e „közös őrülete” az erény és a bűn sztoikus felfogásához vezethető vissza. Nem tudjuk, hogy

amelyek az előbbiekből törnek felszínre az értelem jóváhagyásával. Ld. továbbá Sen. *Ir.* 3, 16, 7; LONG–SEADLEY (2015: 775).

²³⁶ Sen. *Clem.* 25, 2: *tunc illi dirus animi morbus ad insaniam pervenit ultimam, cum crudelitas versa est in voluptatem et iam occidere hominem iuvat.* – „Gyönyörködik az emberek kínjaiban; s ez a szörnyű lelki betegség az örültség határáig jut, amikor a kegyetlenség már gyönyörűséget jelent neki, és öröm számára az emberölés.”

²³⁷ Sen. *Ep.* 95, 30.

²³⁸ Sen. *Q. N.* 6, 29, 2–3. *Non est facile inter magna mala consipere. Itaque leuissima fere ingenia in tantum uenere formidinis ut sibi exciderent. Nemo quidem sine aliqua iactura sanitatis expauit, similisque est furentis quisquis timet: sed alios cito timor sibi reddit, alios uehementius perturbat et in demetiam transfert. Inde inter bella errauere lymphatici, nec usquam plura exempla uaticinantium inuenies quam ubi formido mentes religione mixta percussit.* – „Nagy bajok közepette nem könnyű észnel lenni. Így a legbefolyásolhatóbb jellemeket bizonyára annyira hatalmába kerítette a rettegés, hogy öntudatukat veszítették. Senki nem ijed meg úgy, hogy elméje épsége meg ne szenvedné valamennyire, és mindenki, aki fél, hasonló az örülthöz – de van, akit hamar magához enged tért a félelem, van, akit hevesebben felzaklat és tébolyba sodor. Ezért van, hogy háborúk idején elborult elmével bolyonganak az emberek, és sehol nem találod több példáját az önkívületi jóslásnak, mint ahol a lelkeket vallásos képzetekkel keveredő rettegés rázza meg.”

az általános őrültség fogalma honnan származik, Ahonen leírásában Chrysispos az első sztoikus, aki használja, de lehetséges, hogy az elképzelés cinikus eredetű.²³⁹ Caelius Aurelianus orvosi szakíró írásában a sztoikusok szerint az egyik őrület a bölcsesség hiányából²⁴⁰ fakad, a másik pedig az értelem hiányában és testi tünetekben nyilvánul meg.²⁴¹ Cicero az orvosi értelemben vett kognitív zavart *furornak*, az etikai értelemben vett őrületet pedig *insaniának* nevezi.²⁴² A latin *insania* terminus Cicero meglátásában az *insipientia* jelenségét, ily módon az erkölcsi tökéletlenség mentális állapotát jelöli.²⁴³

Seneca a sztoikus elődöket követve megkülönbözteti a kétfajta *insaniát*, azaz hogy a „szokásos” őrület és az orvosok által kezelt mentális betegség²⁴⁴ között nincs egyéb különbség, mint hogy az előbbiek testi betegséggel küzdenek, amazok pedig a téves meggyőződésekkel, azaz szellemi betegséggel.²⁴⁵ A *De beneficiis*ben a kétfajta *insania* szociális életben való megkülönböztetéséről ír, hogy bár mindenkit őrültnek tartanak, mégsem orvosolják valamennyit hunyorral”,²⁴⁶ tehát elkülöníti az orvosi és a filozófiai hatáskörbe tartozó őrületet, ugyanakkor hasonlóságot is vél felfedezni. Szerinte az egyik testi eredetű, a másik a lélek egészségének hiányából ered,²⁴⁷ azonban tüneteikben nagyon is hasonlóak. A testi eredetű lelki zavar esetén a fekete epét²⁴⁸ kell kezelnie, és az őrület okát eltüntetni. Ugyanez a teendő a lelki őrületben is, el kell távolítani a téves attitűdöket, meggyőződéseket, hiedelmeket. Seneca a lelki eredetű *insaniát morbusként* jelöli meg, amely a rögzült hibákban manifesztálódik, mint például a kapzsiság és a nagyravágás, s ezek állandó személyiségjellemzővé, tulajdonsággá válnak.²⁴⁹ Az „általános” őrületet máshol a *communis insania* terminussal jelöli, amikor a lélek természettel való összhangjáról beszél. Seneca szerint a lélek kiegyensúlyozott állapotát az emberek „általános” őrülete akadályozza meg.²⁵⁰ Zénónt idézi, aki az emberi lélek kiteljesedését a természet törvényeivel összhangban való együttélésben fogalmazta meg. Ez az

²³⁹ Bővebben ld. AHONEN (2014: 103).

²⁴⁰ Cael. Aur. *Tard.* 1, 144: *insipientia*;

²⁴¹ Cael. Aur. *Tard.* 1, 144: *alienatio mentis*.

²⁴² Cic. *TD* 3, 11

²⁴³ Cic. *TD* 3, 8–10.

²⁴⁴ Sen. *Ep.* 94, 17: *insaniam publicam et hanc quae medicis traditur*.

²⁴⁵ Sen. *Ep.* 94, 17: *morbo laborat, illa opinionibus falsis*.

²⁴⁶ Sen. *Ben.* 2, 35, 2: *insanire omnes dicimus, nec omnes curamus elleboro*. – „Mindenkit bolondnak mondunk, mégsem gyógyítjuk valamennyit hunyorral.” A hunyor tipikusan a testi eredetű elmebetegség gyógyításához használatos, és az orvosi relevancia hatáskörébe tartozik. Ehhez ld. bővebben: MAIERON (2018: 5–18).

²⁴⁷ Sen. *Ep.* 94, 17: *ex validudine (...) animi mala validudo*.

²⁴⁸ Utalás a hunyorra.

²⁴⁹ Sen. *Ep.* 75, 11–12: *morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt*. – „Betegségnek számítanak a megrögzült és makacs hibák, mint a kapzsiság s a nagyravágás. Ezek túl szorosan behálózták a lelket és állandó rossz tulajdonságokká kezdtek válni.”

²⁵⁰ Sen. *Ep.* 41, 9: *sed hanc difficilem facit communis insania: in vitia alter alterum trudimus*. – „Ezt a feladatot azonban megnehezíti az általános esztelenség: egymást taszítjuk a bűnökbe.” Ld. DL 87–88.

erényes életet jelenti, amely egyaránt jelenti az univerzum természetével való együttélést, mint minden ember sajátos természetével való együttélés összhangját. Ugyanakkor az ember hajlama a különböző érzelmekre veleszületett jelenség, és bár a sztoikus filozófiával lehet fejleszteni az ember személyiségét, az érzelmekre való hajlam megmarad. Ha egy ember teljes mértékben az erényes élet útján jár is, és minden addigi „hibájától” megszabadult, akkor sem képes a különböző szenvedélyekre való veleszületett hajlamát levetkőzni.²⁵¹ Ugyan a *ratio* követése segít az erényes élet elérésében, mégsem tud győzedelmeskedni az emberi természetén.²⁵² Ily módon az *insania publica* jelenségét elkerülhetetlennek és veleszületettnek gondolja, s a sztoikus bölcs személyiségének kiteljesedett volta mintegy elérhetetlen állapotnak tűnik fel. Ugyanakkor Seneca szerint minden embernek megvan a képessége a bölcsesség elérésére, bár valóban nagyon kevesen érik el ezt a célt. A sztoikus bölcs ember szerinte nem mítosz: bár rendkívül ritka, valóban megjelent a földön, és újra és újra meg fog jelenni.²⁵³ Üzenetének célja a *sapientiae studium*, a bölcsesség felé való igyekvés, amely az élet valódi értelme. A bölcsesség eléréséhez pedig a filozófia megismerésére van szükség, amely olyan, mint egy bevehetetlen fal: a sors bár ostromgépekkel akar, nem tud rajta áthatolni.²⁵⁴

5. 2. Seneca filozófiai terápiája

A hellenisztikus időszakban a filozófia gyógyító, terápiás jellegű aspektusa – amely egyáltalán nem volt újdonság a görög gondolkodásban – egyre inkább markánsabb szerepet töltött be az filozofikus irodalomban, és ez a tendencia kedvező fogadtatásra talált Rómában, Seneca munkáiban is. Guillemin „Sénèque directeur d’âmes” (Seneca, a lelkek elrendezője)²⁵⁵ kifejezése híven visszaadja a filozófus filozófiai üzenetének lényegét: írásainak célja az emberek morális szempontból való fejlesztése a boldogság elérése érdekében. Seneca azt állítja, hogy a filozófusnak kötelessége segíteni a már látszólag reménytelen helyzetben lévő

²⁵¹ Sen. Ep. 57, 4: *naturalis affectio inexpugnabilis rationi*. – „természetes érzés, amelyet az értelem nem tud leküzdeni.”

²⁵² Sen. Ep. 11, 1: *Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur: quidquid infixum et ingenitum est lenitur arte, non vincitur*. – „Semmiféle bölcsesség nem rázza le a természetes testi (vagy lelki) hibákat: mindazt, ami az emberbe belerögződött és vele született, csak csillapítani lehet mesterségesen, legyőzni nem.”

²⁵³ Sen. Const. Sap. 7, 1: *Non fingimus istud humani ingenii unum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus, exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatium interuallis unum*. – „Részünkről ez nem az ember lelki nagyságát példázó üres koholmány, s nem is valami felnagyított, hamis látomás; csakhogy olyan egyéniségeket, amilyenek ezt ábrázoltuk, talán ritkán és csak nagy időközönként tudunk és fogunk tudni felmutatni.” Vö: 2, 1.

²⁵⁴ Sen. Ep. 82.

²⁵⁵ SETAIOLI (2013: 200).

embereken is;²⁵⁶ de általában üzenetével olyan embereket céloz meg, akik, mint ő, az erény és a bölcsesség felé próbálnak lépni (Panaitios terminusával a *prokoptontes*, illetve, ahogy ő mondja, a *proficientes*).²⁵⁷ Ugyanakkor gondolkodásmódja igen pozitívnak mondható, hiszen szerinte akkor sem kell kétségbe esni, ha már az etikai értelemben vett örület „megkeményedett” a lélekben, mert a remény mindig ott van velünk.²⁵⁸

Seneca retorikai-poétikai eszközökkel ábrázolt terápiájának bölcs utasításai (*praecepta*), meditációs technikái és példázatai (*exempla*) révén az olvasót valódi belső dialógusra készíthetik, amelynek remélt hatása a befogadó személyiségének megváltozása.²⁵⁹ Ugyanakkor jogosan merülhet fel a kérdés, hogy az írott szövegek milyen mértékben alkalmazhatóak sikeresen terápiás eszközként. Erre a kérdésfelvetésre felhozhatjuk példaként Sókratést, akinek fő ellenvetése az írással szemben az volt, hogy annak statikus természete miatt az élő interakció nem valósulhat meg, és így valódi dialektikát nem közvetít.²⁶⁰ Seneca ennek a hiányosságnak láthatóan tudatában van, és több esetben megjegyzi az írott terápia hátrányait.²⁶¹ Ugyanakkor Lucilius szicíliai távolléte illetve Seneca célja, hogy az utókor terápiás tanácsokkal lássa el, indokolttá teszi a formaválasztást.²⁶² Seneca megosztja tapasztalatait olvasóközönségével, és reméli, hogy ezáltal egy lelkileg egészségesebb utókor veszi kezdetét. Az emberi téves meggyőződéseket, „sebeket” – amint a fenti idézetben is láthatjuk – gyakran a ragályhoz, a járványhoz hasonlítja,²⁶³ amely nem csupán egyes embereket sújt, hanem olykor embertömegeket. Éppen ezért ébernek kell lenni, és szembe kell szállni a nagy méretet öltött *insaniával*.

²⁵⁶ Sen. Ep. 29, 3: *certum petat, eligat profecturos, ab iis quos desperavit recedat, non tamen cito relinquat et in ipsa desperatione extrema remedia temptet.* – „pályázzék biztosra, válassza ki a haladásra képeseket, forduljon el azoktól, akiket reménytelennek lát, de mégse hagyja őket ott túl gyorsan, s a reménytelenség mélyén is kísérletezzék a leginkább hathatós gyógyszerekkel.”

²⁵⁷ Ld. bővebben LONG–SEDLEY (2015: 786).

²⁵⁸ Sen. Ep. 50, 6: *Sed nec indurata despero.*

²⁵⁹ Ld. bővebben NÉMETH (2019: 45).

²⁶⁰ Az írott szövegekkel kapcsolatos kritika Platónnál is megjelenik (Pl. *Phdr.* 275b–277e).

²⁶¹ Pl. Sen. Ep. 6, 45, 84, 88, 89, 108.

²⁶² Sen. Ep. 8, 2: *Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt.* – „Az utókor ügyével foglalkozom. Nekik írok össze néhány dolgot, amelyek hasznukra lehetnek. Mint bevált gyógyszerek receptjeit, üdvös figyelmeztetéseket foglalok írásba, miután hatásos voltukat a saját sebeimen megállapítottam. Az én sebeim, ha nem is gyógyultak meg véglegesen, nem terjednek tovább.” Vö. Ep. 22, 2; 79, 17. Seneca levelei a mindenkori olvasóhoz is szólnak, és úgy érezzük, hogy fiktív beszélgetésbe kerülünk a filozófussal. Ezt a fiktív élményt az olvasás lehetősége teremti meg: Sen. Ep. 67, 2: *Si quando intervenerunt epistulae tuae, tecum esse mihi videor et sic adficior animo, tamquam tibi non rescribam, sed respondeam, Itaue et de hoc, quod quaeris, quasi conloquar tecum, quale sit, una scrutabimur.* – „Ha valamikor levelet kapok tőled, elképzelem, hogy veled vagyok, és olyan érzés támad a szívemben, hogy nem írásban, hanem szóban válaszolok neked. Így hát annak mikéntjét, amit kérdezel, mintha veled társalognék, úgy vizsgáljuk meg együtt.”

²⁶³ Sen. Ir. 1, 2, 1: *nulla pestis humano generi pluris stetit.*

Seneca szerint azért gyógyulunk nehezen, mert valójában nem tudjuk, hogy betegek vagyunk, ha a kezelést el is kezdjük, sok időbe telik az *insania publica* erejét megtörni.²⁶⁴ Ráadásul megnehezíti a lelki betegség felismerését és gyógyítását az a tényező, hogy minél súlyosabb a baj, annál kevésbé érzik meg az emberek.²⁶⁵ Az önreflexió és önkontroll jelentőségét propagálja, hiszen az *insania* kezdeti stádiumában lévő betegség felismerése nagy eséllyel vezethet gyógyuláshoz,²⁶⁶ viszont mikor már a rossz szokások a személyiség részét képezik, sokkal nehezebben változtatható a helyzet. Éppen emiatt a *De irá*ban felmutatott terápiája a következő lépésekből áll: az első, hogy ne haragudjunk meg, a második, hogy letegyünk róla, ha esetleg megharagudtunk, a harmadik pedig, hogy a többi ember haragját is orvosoljuk.²⁶⁷

Az első lépést prevenciós eljárásnak is nevezhetjük, Seneca szerint időről időre fel kell mutatnunk magunk előtt a harag rossz tulajdonságait és vádlóként kell fellépni ellene.²⁶⁸ Tartsuk szem előtt, hogy a szenvedélyek közül a harag következményei a legsúlyosabbak: gyűlölet, háború, halál, gyász jár a nyomában.²⁶⁹ További prevenciós technikaként említi a nyugodt, békés emberek közelségét, hiszen az egymás közelségében lévők átveszik egymás jellemét.²⁷⁰

Második lépésként a haragra hajlamos embereknek azt tanácsolja, hogy foglalkozzanak tudományokkal és művészetekkel, hiszen Pythagoras is az indulatait a lant hangjával csendesítette le.²⁷¹ Seneca szerint bizonyos dallamok nyugtatóan hatnak az emberre, és a lélek feszültségét feloldják. Emellett az olvasás fontosságát is kiemeli, amely a lélek „spirituális táplálékaként” funkcionál, ugyanakkor inti olvasóját, hogy csak a legkiválóbb szerzőket

²⁶⁴ Sen. Ep. 50, 4–6.

²⁶⁵ Sen. Ep. 53, 7: *quo quis peius se habet, minus sentit.*

²⁶⁶ Sen. Ir. 3, 10, 1: *Optimum est itaque ad primum mali sensum mederi sibi.* – „A legjobb tehát az, ha a baj első figyelmeztető jelére meggyógyítjuk magunkat.”

²⁶⁷ Sen. Ir. 3, 5, 2: *Sed cum primum sit non irasci, secundum desinere, tertium alienae quoque irae mederi, dicam primum quemadmodum in iram non incidamus, deinde quemadmodum nos ab illa liberemus, nouissime quemadmodum irascentem retineamus placemusque et ad sanitatem reducamus.* – „Mínt hogy azonban az az első, hogy ne haragudjunk meg, a második, hogy felhagyjunk vele, a harmadik pedig, hogy más haragját is orvosoljuk, azt mondom el először, hogyan tudjuk elkerülni, hogy a harag hibájába essünk, majd azt, hogyan tudunk megszabadulni tőle, végül azt, hogy hogyan fogjuk vissza a haragvót, hogyan békítsük meg és vezessük vissza a józansághoz.”

²⁶⁸ Sen. Ir. 3, 5, 3: *Accusanda est apud nos, damnanda; perscrutanda eius mala et in medium protrahenda sunt; ut qualis sit appareat, comparanda cum pessimis est.* – „Vádat kell emelni magunkban ellene és elítélni; nyomozni kell a benne rejlő hibák után, és napvilágra kell hozni őket. Hogy kitűnjék valódi mibenléte, a legrosszabb jellemhibákkal kell összehasonlítani.”

²⁶⁹ Sen. Ir. 3, 7.

²⁷⁰ Sen. Ir. 3, 8, 1: *sumuntur a conuersantibus mores et ut quaedam in contactos corporis uitia transiliunt, ita animus mala sua proximis tradit.* – „Az egymással érintkezők átveszik a másik jellemét, s ahogyan számos testi baj is átterjed a megérintettekre, ugyanúgy a lélek is átadja saját hibáit a hozzá legközelebb állóknak.” Vö. Pl. Lg. 854b: Platón a lélek zavarainak megelőzésére a bölcs emberekkel való beszélgetést és együttlétet szorgalmazza.

²⁷¹ Sen. Ir. 3, 9, 2. Vö. Pl. R. 13: Platón szerint a zene ritmusa és összhangja szépséget támaszt a lélekben, és segít megakadályozni az örület kialakulását.

forghassa, és olvassa őket újra és újra, hogy a helyes gondolatok „gyökeret eresszenek” lelkében.²⁷² Kerülni kell továbbá a jogi pereket, a fórumot, a politikát, valamint a test kifárasztását, hiszen a fáradtság elősegíti a harag kialakulását.²⁷³ Ugyanezen okok miatt a haragra hajlamos emberek igyekezzenek kerülni az éhséget és a szomjúságot is, hiszen ezek „fellobbantják a lelket.”²⁷⁴ Fontos kiismerni magunkat, hogy mik azok a tényezők, amelyek felbosszantanak minket, majd próbáljuk meg ezeket elkerülni; ne legyünk kíváncsiak, próbáljunk szemet hunyni a sértések felett, hiszen nem az a lényeg, hogyan történt egy sértés, hanem hogyan tűrik.²⁷⁵ Harcra hívja olvasóit a harag ellen:²⁷⁶ Seneca szerint, ha valóban háborút vívunk ellene, nem győzhet le minket. Áruklodó jeleit ássuk el lelkünk mélyére, hogy rejtve és titokban maradjon.

Az ún. *meditatio* technikája további igen fontos terápiás módszer, amely különböző gyakorlatokat foglal magában. Seneca mindennapos meditációs gyakorlatát a *De irában* olvashatjuk.²⁷⁷ A passzus három jól elkülöníthető részre oszlik: (1) Először az állítást olvashatjuk, miszerint a lelket minden nap kérdőre kell vonni.²⁷⁸ (2) Ezután Seneca ennek az önvizsgálatnak a pozitív eredményeit fejt ki. A vizsgálatot elvégzőt kémként jeleníti meg. A lélek egyfajta bírói funkcióval felruházva először vallat, ítéletet hoz, majd dicséri vagy figyelmezteti önmagát. (3) A harmadik részben mindennapos meditációs gyakorlatát mutatja

²⁷² Sen. *Ep.* 2, 2. Ld. továbbá 45, 1; 88, 36–40; 89, 18; *Tranq.* 9, 4–6.

²⁷³ Sen. *Ir.* 3, 9, 3.

²⁷⁴ Sen. *Ir.* 3, 9, 4: *incendit animos.*

²⁷⁵ Sen. *Ir.* 3, 11, 3.

²⁷⁶ Sen. *Ir.* 3, 13, 1: *pugna tecum ipse.*

²⁷⁷ Sen. *Ir.* 3, 36, 1–3. *Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: 'quod hodie malum tuum sanasti? Cui uitio obstitisti? Qua parte melior es?' 2. Desinet ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse ueniendum. Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem? Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillius, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis! 3. Vtor hac potestate et cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem meum scrutor factaque ac dicta mea remetior; nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo. Quare enim quicquam ex erroribus meis timeam, cum possim dicere: 'uide ne istud amplius facias, nunc tibi ignosco. – „Minden érzékünket türelemre kell szoktatni: természetüknél fogva azok is, ha a lélek felhagyott a megrontásukkal; azt viszont nap mint nap el kell számoltatnunk. Sextius is azt szokta csinálni, hogy mikor a nap elteltével éjszakai nyugalomra tért, kérdőre vonta a lelkét: „Milyen bajodat gyógyítottad meg ma? Milyen hibádnak álltái ellent? Mely részedben vagy most jobb?” Megszűnik a harag, és mérsékeltebb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell majd járulnia. Hát van-e szebb annál a szokásnál, hogy az ember vallatóra fogja egész napját? Micsoda álom követi az ilyen önvizsgálatot, milyen nyugodt, milyen mély és szabad, ha a lélek vagy dicséretet kapott, vagy figyelmeztetést, s önmaga kikémlőjeként és titkos censoraként vizsgálatot folytatott saját jelleméről! Én is élek ezzel a lehetőséggel, s mindennap kérdőre vonom magamat. Mihelyt kiviszik mellőlem a mécesest, és csendben marad a feleségem is, jól ismerve e szokásomat, az egész napomat megvizsgálom, tetteimet, szavaimat újra megmérem; semmit sem titkolok el magam elől, semmin sem siklóm át. Miért is félnék bármelyik hibám miatt, mikor azt mondhatom: Ügyelj rá, hogy ezt többet ne tedd, most megbocsátok neked.”*

²⁷⁸ NÉMETH (2019: 42). Sextius köztudottan a püthagoreus filozófia híve volt, amelynek hatása egyértelműen fellelhető az idézetben.

be. Félelem nélkül, őszintén önvizsgálatot tart, ítéletet hoz magáról, inti önmagát, hogy az adott hibát ne kövesse el többet, de minden esetben megbocsát magának. Ez a „titkos” kém nem más, mint a racionális lélek, amely önreflexiót végez.²⁷⁹

E meditációs technika, a lélek önmagával folytatott diskurzusa az *Epistulae morales*ben is megjelenik.²⁸⁰ A lélek önmagával folytatott diskurzusának meditációs gyakorlata tehát egyfajta lelkiismereti folyamatot jelenít meg, amely arra ösztönöz, hogy az emberek szembesüljenek önmagukkal.²⁸¹ A lelkiismeret voltaképpen a folyton jelenlévő önreflexió, öntudat, tudatosság. A lelkiismeret attól jó vagy rossz, hogy ki milyennek ítéli meg lelkének morális karakterét.²⁸² A jó lelkiismeret elítéli és „megbünteti” a lelket egy meditációs gyakorlat során.²⁸³

A terápiás gyakorlat fontos eleme továbbá egy erkölcsi ideál elképzelése, akit mint *exemplumot* „helyezünk” lelkünkbe, és hozzá mérten reflektálunk magunkra a meditáció során.²⁸⁴ Seneca szerint, amikor a tanítvány már nagyon előrehaladott, elbocsáthatjuk az ideált, és végül önmagunk barátaiként, egyfajta *alteregó*ként folytathatjuk tovább a meditációt teljes összhangban önmagunkkal.²⁸⁵ Seneca filozófiája szerint az isteni ösztön²⁸⁶ mindenkiben megtalálható, amely természeténél fogva tölt el minket pozitív gondolatokkal. Ahhoz viszont, hogy ezt a fejlődési szintet elérjük, egy képzelt ideálhoz mérten folyamatos belső, önmagunkra reflektáló dialógust kell folytatnunk magunkkal.

Harmadik lépésként – ha „összerendeztük” lelkünket – meg kell tanulni mások haragját, örületét gyógyítani, hiszen nem elég csupán egészségesnek lenni, gyógyítani is kell.²⁸⁷ A módszert mindig az ember jelleme szerint kell megválasztani, hiszen némelyeket már a kérés is meggyőzi, másokat megfélemlítéssel, dorgálással lehet megfékezni, vannak, akiket a szégyenérzet téríti el tervüktől, végül pedig a beavatkozás halogatását ajánlja, de ehhez Seneca

²⁷⁹ *Uo.*

²⁸⁰ Sen. *Ep.* 27, 1: *Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo.* – „Úgy hallgass hát rám, mintha benső énemmel társalognék. Bebocsátalak magányomba, és füled hallatára vitatkozom önmagammal.”

²⁸¹ Sen. *Ep.* 105.

²⁸² NÉMETH (2019: 47).

²⁸³ Sen. *Ep.* 43, 5: *Bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt quae facis, omnes sciunt; si turpia, quid refert neminem scire cum tu scias? O te miserum si contemnis hunc testem!* – „A jó lelkiismeret hívja a tömeget, a rossz a magányban is szorong és zaklatott. Ha tisztességes, amit cselekszel, tudja meg mindenki, ha szégyenletes, akkor mit számít, hogy senki sem tudja, hiszen te tudod! Jaj neked, ha lebecsülöd ezt a tanút.”

²⁸⁴ Sen. *Ep.* 11, 9: *Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat.* – „Legyen valaki, akit a lélek tisztel, akinek tekintélye legbenső szentélyét is még jobban megszentelheti.”

²⁸⁵ Sen. *Ep.* 94, 2, 31, 50–51.

²⁸⁶ Sen. *Ep.* 41, 8: *ratio in anima perfecta.*

²⁸⁷ Sen. *Ir.* 3, 39, 1: *Videamus quomodo alienam iram leniamus; nec enim sani esse tantum uolumus, sed sanare.* – „Nézzük meg most azt, hogyan csillapíthatjuk le másnak a haragját, mert nem csak mi magunk akarunk egészségesek lenni, hanem gyógyítani is szeretnénk.”

szerint csak legvégül folyamodjunk.²⁸⁸ A személyre szabott terápiát szorgalmazza, szerinte nem lehet ugyanazt a gyógymódot alkalmazni a különféle betegségekben szenvedők esetében.²⁸⁹ Szerinte ahányféle lélek, annyiféle mentális baj létezik, s mindegyik esetben meg kell találni a megfelelő gyógymódot.²⁹⁰

A terápiás eljárás első szakasza gyakran agresszív hangvételű, hiszen az örült szenvedély hálójába került emberre gyöngéden, „szép szavakkal” nehezen lehet hatni.²⁹¹ Először az érzelmekre kell hatni, és utána az értelemre (*admonitio*).²⁹² Nem szabad a dühkitörést rögtön rábeszéléssel kezelni, mert a harag ilyenkor süket és őrjöngő.²⁹³ Az első lendület túl heves, csak miután lecsillapodott, akkor lehet tőle elvárni, hogy „mérlegeljen”. A legfontosabb a haragvó ember megnyugtató hatása az érzelmeire, amelyhez több terápiás eszközt is biztosít: ha hevesebb a düh, akkor olyan dolgokat kell neki felmutatni, aminek nem tud ellenállni, vagy szégyenérzetet illetve félelmet vált ki belőle; ha gyengébb, akkor beszélgetést kell kezdeményezni vele a számára kedves vagy újnak számító témákról, s így a kíváncsiság eltereli a figyelmét örületéről.²⁹⁴ Tehát a haragvó ember érzelmeire való hatás csak az első lépés a *ratio* helyreállítása felé.²⁹⁵ Seneca szerint a közvetlen kapcsolat meglétének jelentősége elengedhetetlen az egészséges mentális állapot visszaállítása és fenntartása érdekében. Ez a kötelék egyfajta tükörként vagy *alteregó*ként értelmezhető, miáltal az egyén jobban megismerheti önmagát.²⁹⁶ A *De tranquillitate animi*ben Serenus ki is mondja, hogy Seneca olyan a számára, mintha az orvosa lenne.²⁹⁷ Az orvos kifejezést itt nyilvánvalóan a lélek orvosaként kell értelmezni, aki terápiás útmutatásaival kigyógyítja Serenust betegségéből. A biztatás, az önmegerősítés, a reménykeltés terápiás technikája igen fontos szerepet tölt be, azaz annak kommunikálása, hogy Serenus helyes úton jár, csak bízson magában.

Fontos továbbá megemlíteni Seneca halállal kapcsolatos filozófiai terápiáját,²⁹⁸ amelyet főként a *Vigasztalásokban* és az *Erkölcsei levelekben* fejt ki, de egyéb írásaiban is találhatunk

²⁸⁸ Sen. *Ir.* 3, 1, 2.

²⁸⁹ Sen. *Ir.* 1, 16, 4: *pro cuiusque morbo medicina quaeratur.*

²⁹⁰ *Uo.*

²⁹¹ Ld. pl. Sen. *Ep.* 75, 7.

²⁹² Pl. Sen. *Ep.* 60,1: *queror, litigo, irascor*; vö. *Ep.* 25, 1; 51, 13.

²⁹³ Sen. *Ir.* 3, 39: *surda est et amens.*

²⁹⁴ Sen. *Ir.* 3, 39, 4: *Omni arte requiem furori dabit: si uehementior erit, aut pudorem illi cui non resistat incutiet aut metum; si infirmior, sermones inferet uel gratos uel nouos et cupiditate cognoscendi auocabit.* – „Minden eszközzel megpróbál megnyugvást biztosítani az őrjöngésnek: ha hevesebb, akkor az, aminek nem tud ellenállni, vagy szégyenérzetet vált ki belőle, vagy félelmet; ha gyengébb, akkor beszélgetést kezdeményez a számára kedves vagy újnak számító témákról, s a kíváncsiság majd eltereli a figyelmét róla.”

²⁹⁵ Vö. SETAIOLI (2000: 141–15)

²⁹⁶ Sen. *Ep.* 27, 1. Továbbá ld. LONG (2009: 4).

²⁹⁷ Sen. *Tranq.* 1, 2.

²⁹⁸ Sen. *Ep.* 70, 18: *nullius rei [sc. quam mortis] meditatio tam necessaria est.* – „Pedig egy dolog felett sem olyan fontos elmélkedni (mint a halál felett).”

fontos megállapításokat ezzel kapcsolatban. Ezekben a levelekben elsősorban a gyász fájdalmát, a halállal való szembesülés elhárításának jelenségét vizsgálja, amely érzéseket természetellenesnek lát. Kérdésként veti fel: az emberek miért képtelenek megbirkózni szeretteik elvesztésével? El kell fogadnunk a halál természetes voltát, amely közös végzetünk.²⁹⁹ Marcíanak a delphoi jóshely intelmét említi meg: „Ismerd meg önmagad”, amely azt jelenti, hogy elfogadjuk az ember törékenységét.³⁰⁰ Aki beismerte a halál természetességét, a szerettei elmúlását is filozófushoz méltón viseli.³⁰¹ Ugyanakkor a mértéktartó gyászt nem utasítja el, hiszen természetes, hogy szeretteink elvesztésekor fájdalmat érzünk, viszont a túlzásba vitt gyász már egyáltalán nem az.³⁰²

Mivel a halál bármikor és bármi/bárki által elérkezhet hozzánk, lelkileg fontos a halálra való felkészülés.³⁰³ Ez voltaképpen a meditációs gyakorlatok egyike, amely révén minden napunkat úgy tekintjük, mintha az utolsó volna, és jelenünk minél értelmesebb megélésére törekszünk. Luciliusnak írja: „ragadj meg minden órát.”³⁰⁴ Ha erényesen, a természettel és a sztoikus filozófiával összhangban élünk, nem számít, hogy mikor érkezik el életünkbe a halál, hiszen csak annak tűnik rövidnek az élet, aki elvesztegeti azt. Elismeri, hogy a halál rossznak látszik, a létfenntartás ösztöne, az ismeretlentől való félelem, illetve az alvilágról szóló történetek félelemkeltése miatt. Tehát valójában a közhiedelem miatt félünk a haláltól, amelyek csupán szavak, hiszen senki sem tud tapasztalatból mesélni róla.³⁰⁵ Seneca szerint nem kell félünk a fájdalomtól sem, amely a halált kíséri, hiszen vagy kibírható vagy rövid ideig tart.³⁰⁶ Hangsúlyozza, hogy a halálfélelmen való győzedelmeskedés hozzájárul más félelmeink legyőzéséhez is, tehát segít felülkerekedni a jövő problémáitól való rettegésen.³⁰⁷ Természetesen mindezeket folyamatosan tudatosítanunk kell magunkban, és lelki gyakorlatok révén interiorizálni.

²⁹⁹ Sen. *Cons. Polyb.* 1, 3.

³⁰⁰ Sen. *Cons. Marc.* 11, 2–3.

³⁰¹ Sen. *Ep.* 99, 6–8.

³⁰² A gyász mértékletességéről lásd még: *Ep.* 63.

³⁰³ Sen. *Ep.* 4, 7–9. Ez az ún. *praemeditatio futurorum malorum* tipikus sztoikus technikája: vö: ARMISEN–MARCHETTI (2008: 61). Epiktétosznál és Marcus Aureliusnál is találkozhatunk ezzel a toposszal: a halál megtanulásával és a vele való szembenézéssel. Vö. HADOT (2010: 133, 159).

³⁰³ Sen. *Ep.* 1, 2.

³⁰⁴ Sen. *Ep.* 1, 2: *omnes horas complectere*.

³⁰⁵ Sen. *Ep.* 91, 19–21.

³⁰⁶ Sen. *Ep.* 24, 1–17. Ld. továbbá Sen. *Ep.* 30, 14; illetve BARCSI (2015: 61–131).

³⁰⁷ Pl. Sen. *Ep.* 24. Ebben a levélben Seneca próbálja megnyugtani Luciliust, aki egy törvényszéki vizsgálat kimenetele miatt aggódik. A filozófus hangsúlyozza a lelki felkészülés fontosságát: reméljük a legpozitívabb döntést, de fel kell készülnünk a legrosszabbra. Mindennek a kulcsa a halál elfogadása és tudomásul vétele.

Seneca filozófiai terápiáját összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Seneca a sztoikus filozófiát a lélek „gyógyszereként” (*remedium*)³⁰⁸ ajánlja és alkalmazza, amely elengedhetetlen a lelki nyugalom eléréséhez. Terápiája több lelkigyakorlatot tartalmaz, úgymint az *admonitio* (amely főként az érzelmekre hat, és gyakran agresszívabb hangvételű), a *meditatio* (önvizsgálat, választott ideálok emlékezetbe vésése, a halálra való előzetes felkészülés), az intellektuális technikák alkalmazása (olvasás, kutatás, művészetek, zenehallgatás). A filozófia révén az önkontroll, a racionális gondolkodás dominanciája megszilárdul, és így nem kell félni attól, hogy a szenvedélyek átveszik az irányítást, és az *insania* felüti a fejét. Nem tagadja, hogy könnyű ezen hibákba esni, viszont terápiás eszközeivel kiutat mutat az *insania publica* jelenségéből.³⁰⁹ Erőteljesen hangsúlyozza: az életet nem szabad haszontalan tevékenységekkel elrontani, teljes mértékben el kell köteleznünk magunkat az önfejlesztés mellett. A *studium sapientiae* nélkül az élet kiszámíthatatlan labirintus.³¹⁰ Csak a filozófiában lehet megtalálni az útmutatást, az északi sarkcsillagot,³¹¹ amely biztonságosan a cél felé vezet, és amely által lelki egészségünket fenntarthatjuk. Seneca számára a bölcsesség művészet:³¹² valójában az egyetlen valódi művészet, amely olyan elveken nyugszik, amelyek megtanulhatók. Bizonyára csak nagyon kevesen lesznek képesek megtanulni ezt; csak a *sapiens* az igazi „élet művésze”, az *artifex vitae*.³¹³ Ennek ellenére egész életünkben törekednünk kell ennek az ideális célnak az elérésre.

³⁰⁸ Sen. *Tranq.* 2, 4: *sumes tu ex publico remedio quantum voles.* – „Te pedig a közös gyógyszerből vedd annyit, amennyit akarsz.”

³⁰⁹ Robertson és Codd az antik terápia modern kognitív pszichoterápiával való összehasonlítására tett kísérletet. Az összehasonlítás releváns pontja az, hogy a beteget felelős ügynökként kezelik, aki képes megérteni jelenlegi szorongásának, dühkitöréseinek etc. okait, és enyhíteni szándékos terápiás cselekvési program vagy gondolatok révén. Bővebben ld. ROBERTSON–CODD (2019).

³¹⁰ Sen. *Ep.* 44, 7.

³¹¹ Sen. *Ep.* 71, 2–4.

³¹² Sen. *Ep.* 29, 3: *sapientia ars est*; 90, 44: *ars est bonum fieri*.

³¹³ Sen. *Vit. Beat.* 8, 3; *Ep.* 90, 27; 95, 7.

6. Az orvosi hatáskörbe tartozó *insaniával* való párhuzamok Seneca prózai munkáiban

A közelmúltban számos tanulmány jelent meg Seneca *insania*-felfogásával kapcsolatban,³¹⁴ azonban örületkoncepciójának az antik orvosi szakirodalommal való összevetése hiányt szenved a jelenlegi kutatásokban. Seneca passzusaiban az örület, a pszichés zavarok egyfajta interdiszciplinaritását, komplexitását vélhetjük felfedezni, ami a sztoikus filozófus *insaniáról* való holisztikus gondolkodásának egyfajta új megközelítését jelentheti. A fentebb elemzett orvosi szakszövegekben megszilárdult nézetek (ti. az elemek és azok minőségei határozzák meg az emberi szervezet működésének lényegét) és a különböző lelkiállapotok, pl. a *mania* és a *melancholia* jellemzői és tünetei – bár Seneca nem nevezi így ezeket – fellelhetők a filozófusíró és -költő munkásságában is. Nyilvánvalóan nem szigorúan orvosi oldalról közelíti meg ezeket a lelkiállapotokat, mégis több hasonlóságot találhatunk az orvosi szakirodalom különböző passzusaival.

Az orvosi szakszövegekhez hasonlóan Seneca passzusaiban is megjelenik az elemek és a hozzájuk kapcsolódó érzetek jelentősége az emberi szervezet működésében és az egyén karakterének alakulásában. Ezek az elemek és a velük együtt megjelenő jellemzők (hideg-meleg, száraz-nedves) nagyon ellentétesek, de szerinte a világegyetem összhangja mégis ezen ellentétekből épül fel.³¹⁵ Szerinte mind a testi, mind a lelki tényezőket befolyásolják az elemek keveredései és azok minőségei az emberi szervezetben, azaz nem mindegy, hogy melyik elem kerül túlsúlyba.³¹⁶ A jellemet éppen ezért nehéz formálni, mivel lehetetlen az elemeknek a születéskor már egyszer kialakult arányait megváltoztatni,³¹⁷ hiszen valakinek hevesebb a vére, valakinek nyugodtabb. Kifejti a morális értelemben vett örület (*insania publica*) két

³¹⁴ Pl. LONG (2009: 20–38); AHONEN (2019: 3–18); GILL (2018: 365–380) etc.

³¹⁵ Sen. *Q. N.* 7, 27, 4: *Non uides quam contraria inter se elementa sint? Grauia et leuia sunt, frigida et calida, umida et sicca; tota haec mundi concordia ex discordibus constat.* – „Nem látod, mennyire ellentétesek egymással az elemek? Súlyosak és könnyűek, hidegek és meleg, nedvesek és szárazak; a világegyetem összhangja teljes egészében összeférhetetlen dolgokból áll.”

³¹⁶ Sen. *Ir.* 2, 19, 1: *Nam cum elementa sint quattuor, ignis aquae aeris terrae, potestates pares his sunt, feruida frigida arida atque umida; et locorum itaque et animalium et corporum et morum uarietates mixtura elementorum facit, et proinde aliquo magis incumbunt ingenia prout alicuius elementi maior uis abundauit.* – „Mert ahogy négy elem van: tűz, víz, levegő, föld, ugyanígy négy, nekik megfelelő tulajdonság: a hevesesség, hidegség, szárazság és nedvesség: így tehát a helyek, az élőlények, a testfelépítés és a szokások sokféleségét ezeknek az elemeknek a keveredése okozza; valaminek tehát aszerint alakul a jellege, hogy melyik elem hatása nagyobb benne.” Vö.: Pl. *Ti.* 82a–b. A négy elem és a hozzájuk kapcsolt minőségek a sztoikusoknál általánosságban jelen vannak, ld. DL 7, 137.

³¹⁷ Sen. *Ir.* 2, 20, 2: *naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa conuertere.* – „A jellemet ugyan nehéz megváltoztatni, és nem lehet az elemeknek a születéskor már egyszer kialakult arányait megváltoztatni.” Ld. továbbá *Ep.* 11, 6: *condicio nascendi et corporis temperatura.* – „a születés körülményei és a test hőmérséklete”

meghatározó megnyilvánulására, a haragra és a félelemre való hajlamot, és testi eredetű, „fiziológiai” értelmezést ad. Szerinte akikben a tűz elem dominál, a harag örületére hajlamosak,³¹⁸ a nedvesebb, szárazabb és hideg természetűeknek pedig a félelemtől, a makacsságtól, a kétségbeeséstől és a gyanakvástól kell tartaniuk.³¹⁹ Hozzáteszi, hogy a hidegség túlsúlya főként a félelemre tesz hajlamossá, mivel a hideg tétlen és dermedt.³²⁰ A test hidegségének és szárazságának a félelemmel való összekapcsolása az orvosi szövegek *melancholia*-leírásával mutat hasonlóságot (mind a hajlamot, mind a tüneteket tekintve), amely „passzív, letargikus jellegű” lelki betegségként értelmezhető. A test felhevülése, a tűz elem dominanciája pedig egyfajta „aktívabb”, agresszivitást magában hordozó pszichés kondíciót eredményez az orvosi szövegekhez hasonlóan.

Ugyanakkor szerinte az erre való hajlam nem csupán fizikai okok, hanem különböző körülmények függvénye is.³²¹ A haragra való hajlamot egyaránt befolyásolja a természet (az elemek aránya illetve azok minőségei a testben) és az egyén életkörülményei (munka, fáradtság, szerelem etc.).³²² Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mindezek csupán a kiinduló okok,³²³ azaz hajlamosító tényezők, a legveszélyesebb viszont a dühös állapot megszokása, amely „beleivódik” a személyiségbe. Éppen ezért fontos a prevenció, azaz hogy tudjuk, mit kell elkerülnünk, ha nem akarjuk a „*morbus*” személyiségben való rögzülését.³²⁴

³¹⁸ Sen. Ir. 2, 19, 2: *Iracundos feruida animi natura faciet; est enim actuosus et pertinax ignis.* – „Haragossá a lélek heves természete tesz, mert a tűz erőteljes és kitartó.”

³¹⁹ Sen. Ir. 2, 20, 4: *midioribus siccioribusque et frigidis non est ab ira periculum, sed inertiora uitia metuenda sunt, pauor et difficultas et desperatio et suspiciones.* – „A nedvesebb, szárazabb, illetve a hideg természetűeket nem a harag felől fenyegeti veszély, hanem inkább a jellemhibáktól kell tartaniuk: a félelemtől, a makacsságtól, a kétségbeeséstől és a gyanakvástól.”

³²⁰ Sen. Ir. 2, 19, 2: *frigidi mixtura timidus facit; pigrum est enim contractumque frigus.* – „a hidegség túlsúlya gyávává tesz, mert a hideg tétlen és dermedt.”

³²¹ Sen. Ir. 2, 20, 1: *Sed quemadmodum natura quosdam procliues in iram facit, ita multae incidunt causae quae idem possint quod natura: alios morbus aut iniuria corporum in hoc perduxit, alios labor aut continua peruiugilia noctesque sollicitae et desideria amoresque.* – „De miként egyeseket a természet tesz hajlamossá a haragra, úgy számos olyan ok is van, melyek ugyanarra képesek, mint a természet: egyeseket a betegség vagy a testi erőszak sodort hozzá, másokat a sok munka, a folyamatos virrasztás, nyugtalan éjszakák, a vágy és a szerelmi sóvárgás.”

³²² Ld. Sen. Ir. 3, 9, 3: *aeque cauere lassitudinem corporis; consumit enim quidquid in nobis mite placidumque est et acria concitat.* – „Ugyanígy óvakodnunk kell a testünk kifárasztásától, mert az csak felőrli bennünk a maradék szelidséget és béketúrést, és heveskedésre ösztönöz. Seneca ehelyütt is hangsúlyozza a test kifárasztásának elkerülését, hiszen ez az állapot (is) hajlamosít a haragra.”

³²³ Sen. Ir. 2, 20, 2: *omnia ista initia causaeque sunt.*

³²⁴ *Uo.:* *plurimum potest consuetudo, quae si grauis est alit uitium* – „legtöbbet teheti hozzájuk a megszokás, amely ha eléggé megrögződött, még csak táplálja a hibát.” Seneca haragmodelljében a harmadik (ti.lépcsőfok) a kezelhetetlen indulatot jelöli, amely az értelem fölébe kerekedett, és már beépült a személyiségbe (*morbus*). Példaképpen említi a haragra hajlamos emberek esetében a bor mellőzését, hiszen az amúgy is „forrófejű” egyének estében az még inkább táplálja a tüzet (ld. Ir. 2, 20, 2: *ignem uetat igne incitari*).

6. 1. A melankolikus (passzív) és mániás (impulzív, izgatott) állapot, ill. az epe és az *insania* kapcsolatának megjelenése Seneca prózai műveiben

A fentebb bemutatott antik orvosi szakirodalom alapján láthatjuk, hogy a melankolikus állapot háttérében általánosságban a fekete epe hőmérsékletének és arányának megváltozása áll, a legtöbb esetben annak lehülése, illetve a test elemeinek hidegsége és szárazsága. Már a *Corpus Hippocratum* leírja, hogy a fekete epe és a nyálka több betegségért felelős, amelyek közül pszichopatológiai szempontból a félelem (*phobos*) és a depresszió (*dysthymia*)³²⁵ a legérdekesebb, amelyek később a *melancholia* két fő tüneteként kanonizálódtak. Aristotelésnél a fekete epe hideg állapotának túlzott mennyisége kóros kétségbeesést, „bénulást”, depressziót (*athymia*) és félelmet okoz.³²⁶ Celsusnál a *melancholia* egy olyan depresszív állapot (*tristitia*), amelyet látszólag a fekete epe okoz.³²⁷ Leírásában a páciensek csüggedtek és észszerűtlen félelem űzi őket, álmaik pedig valódinak és rettenetesnek tűnnek.³²⁸ Aretaios szerint ha az epe kiáramlása a test középső szerveit érinti a leginkább, illetve a páciens túlzott szárazságra hajlamos, valószínűleg *melancholia* alakul ki. Melankolikus állapotban a beteg paranoid személyiségvonásokat vesz fel: mizantróppá, álmatlanná, elkeseredetté és szomorúvá válik.³²⁹ Rufus szerint a *melancholia* veleszületett típusánál a fekete epe száraz és hideg volta játszik szerepet. A *melancholia* elsődleges diagnosztikai kritériumai a félelem és a depresszió, a hangulatingadozás, a magány iránti vágy.

Kutatómunkám során több hasonlóságot fedeztem fel Seneca és az orvosi szakírók *insania*-leírásai között. A *melancholia* orvosi szakirodalomban megszilárdult két fő jellemzője, a szomorúság (*tristitia*) és a félelem (*pavor*) Seneca leírásában is megtalálható,³³⁰ illetve ennek az állapotnak a legfőbb előidéző faktorai: a hidegség és a szárazság a testben.³³¹ Ez a jelenség szerinte a lélek nyugtalansága, az önmagukkal való elégedetlenség³³² miatt alakul ki. A hidegség túlsúlya a testben hajlamossá teszi az embert a félelemre,³³³ a hideg ugyanis tétlenné,

³²⁵ Hp. *Aph.* 6, 23.

³²⁶ *Uo.* 955a. Hangsúlyozza, hogy a betegség kialakulásában a valódi ok a fekete epe által okozott hő, nem pedig maga a fekete epe, hiszen a hő zavarja meg az intellektuált, és készteti rendellenes viselkedésre.

³²⁷ Cels. 3, 18, 17. Ld. továbbá Cels. *prooem.* 53 : *Neque ignorare hunc oportet, quae sit aegri natura, umidum magis an magis siccum corpus eius sit (...) quod is vitae genus sit secutus (...)* – Nem szabad elfeledkezni a beteg ember temperamentumáról, hogy teste inkább nedves vagy száraz (...), milyen jellegű életvitelt folytat (...).

³²⁸ Aret. *SD* 1, 5.

³²⁹ Aret. *SD* 1, 5.

³³⁰ Sen. *Ir.* 2, 20, 4.

³³¹ Sen. *Ir.* 2, 20, 4.

³³² Sen. *Tranq.* 2,7: *sibi displicere*. Ld. továbbá *Ir.* 2, 35, 4.

³³³ Sen. *Ir.* 2, 19, 2: *frigidi mixtura timidus facit*. – „a hidegség túlsúlya gyávává tesz, mert a hideg tétlen és dermedt.”

restté és dermedté teszi az embert.³³⁴ Konkrét leírást ad az ilyen emberek érzékeléséről: mindent szürkének és egyformának látnak, kedvetlenek, nem érzékelik a változás és az új dolgok szépségét.³³⁵ Ezt az állapotot az önmagukkal szembeni undor és elégedetlenség jellemzi, vergődésük soha nem csillapodik, innen ered bizonytalan lelkük keserősége, levertsége és ezernyi hangulatváltozása.³³⁶ A filozófus szerint a lehangoltság, az öngyűlölet és a félelem összefüggésben áll a semmittevésel.³³⁷ Igen éleslátóan ábrázolja a depressziós állapot energiahiányossággal való relációját, azaz hogy a depresszív gondolatok és a haszontalanság érzése öngyűlöletben is megjelenhet.³³⁸ Szerinte nem csömörlik meg önmagától az az ember, aki a „hatalmas isteni dolgot, a természetet” szemléli, hiszen tudja, hogy mi az erkölcsileg helyes és mi nem, tehát értékesen és hasznosan tölti ideje hátralévő részét.

Az orvosi leírásokban az agitált, impulzív jellegű (*maniás*) örület általában a test és a fekete epe felhevülésével, a tűz elemmel áll kapcsolatban. A *Corpus Hippocraticum*ban olvashatjuk, hogy ha a tűz dominanciája szélsőséges, a lélek élénksége túlzott; és ezek az emberek bármilyen ponton a tébolyultság hatalmába kerülhetnek. Ez a kategória egyfajta „izgatott örület”, amelyet hallucinációk jellemeznek.³³⁹ Aristotelés szerint a túlhevített fekete epe eufóriát, extatikus állapotokat okoz.³⁴⁰ Ezt a jelenséget a test felhevülésével magyarázza, amely megzavarja a lelket és annak funkcióit, hatással van a helyes, racionális gondolkodásra és megítélésre, és az ebben az állapotban lévő emberek képtelenek megfelelően értelmezni és észlelni a dolgokat.³⁴¹ Az embereknek élénk és intenzív mentális képeik vannak, mind ébren, mind alvás közben, impulzívak és kiszámíthatatlanok, keveset alszanak, hedonista módon élnek, sokat esznek és állandóan izgatottak. Aretaios leírásában a testben lévő forróság egyensúlyának felborulása haragos és agresszív viselkedést okozhat, és ezek az emberek

³³⁴ *Uo. Ld. továbbá Sen. Ir. 2, 20, 4.*

³³⁵ *Sen. Ep. 24, 26: Quousque eadem? Nempe expergiscar dormiam, esuriam fastidiam, algebo aestuabo. Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac secuntur. Diem nox premit, dies noctem, aestas in autumnum desinit, autumnus hiemps instat, quae uere conpescitur; omnia sic transeunt ut reuertantur. Nihil noui facio, nihil noui uideo; fit aliquando ethuius rei nausea.* – „Meddig még ugyanaz? Persze felébredek, elalszom, megéhezem, jóllakom, didergék és melegem lesz. Egyiknek sincs végehozza, minden körbekapcsolódik, elfut s újra következik. Éjszaka jön a nappalra, nap az éjszakára, a nyár őszben ér véget, az ősz sarkában topog a tél, melyet a tavasz fékez meg - így múlik el s tér vissza minden. Semmi újat nem teszek, semmi újat nem látok: néha már ettől is hányingerem támad.”

³³⁶ *Sen. Tranq. 2, 10: mille fluctus mentis incertae.*

³³⁷ *Sen. Ep. 78, 26: in odium illam sui adducere solet iners otium.* – „A haszontalan semmittevés szokta azt öngyűlöletbe sodorni.”

³³⁸ A lehangolt, depressziós állapot a *De providentiá*ban is megjelenik, amelyre a túlzott alvás, az energiahiány jellemző Seneca szerint: *De Prov. 5, 9: Languida ingenia et in somnum itura aut in uigiliam somno simillimam inertibus nectuntur elementis.* – „Az alvásra vagy az alváshoz nagyon hasonló ébrenlétre hajlamos, kókadtt egyének tunya elemekből vannak összeállítva.” *Vö. Aret. CA 1, 3; Cels. 3, 20, 1: Aretaios és Celsus is hangsúlyozták a depressziós állapot tüneteként a folyamatos alvási igényt.*

³³⁹ *Hp. Reg. 1, 35.*

³⁴⁰ *Arist. Pr. 955a.*

³⁴¹ *Uo. 30,4, 957a3.*

őrületükben kárt okozhatnak másokban. Sokszor vannak tisztátalan, erotikus álmaik, elfojthatatlan vágyaik a bujálkodásra, és figyelmeztetésre még inkább őrültté válnak.³⁴²

Seneca az *insania* jelenségét filozófiai megközelítésből elemzi az alábbi passzusokban, mégis igen érdekes párhuzamokat találhatunk a fentebb elemzett orvosi szövegekkel. A haragra szerinte azok az emberek hajlamosak, akikben a tűz elem dominál, mert a tűz erőteljes és rendíthetetlen.³⁴³ A düh élettani magyarázatát is megadja: szerinte harag a keblünkben kezdődik, amikor a szív körül felforr a vér.³⁴⁴ A harag és az epe szinonimaként való használatát és őrültséggel való kapcsolatát a *De irában* figyelhetjük meg, ahol a harag fiziológiai, humorális magyarázatát adja. Leírásában az epét „felzaklatja” a fáradtság, amely a harag táptalaja, ez pedig felmelegedést okoz a test középső részeiben, és mivel megfeszíti az ereket, akadályozza a vér szabad áramlását. Szerinte többek között emiatt is hajlamosabbak a haragra a betegségük miatt legyengült személyek.³⁴⁵ Tehát a harag állapotában az epe közvetett módon felmelegedést okoz a testben, és heveskedésre ösztönöz. Felteszi a kérdést: van-e őrültebb dolog, mint az, ha az emberekkel szemben összegyűlt epénket a dolgaikra ömlesztjük?³⁴⁶ Azaz mivel a harag őrültség, az epe szinonima híven fejezi ki természetét, hiszen az orvosi szakirodalomban az epe túltengése figyelhető meg ebben az állapotban.³⁴⁷

6. 2. Az *insania* további, az orvosi szakszövegekkel megegyező tünetei Seneca prózai műveiben

Seneca leírásában a lehangolt állapotból, a restségből és az öngyűlöletből halálvágy és öngyilkosság is következhet, amit az orvosi szakirodalom képviselői is hangsúlyoztak a betegség tüneteként. A *Problemata* a melankolikus természetű emberek esetében említi a

³⁴² Aret. *SD* 1, 6.

³⁴³ Sen. *Ir.* 2, 19, 2: *Iracundos feruida animi natura faciet; est enim actuosus et pertinax ignis.* – „Haragossá a lélek heves természete tesz, mert a tűz erőteljes és kitarító.”

³⁴⁴ Sen. *Ir.* 2, 19, 3: *iram in pectore moueri efferuescente circa cor sanguine.* Seneca itt valószínűleg Aristotelésre utal, ld. Arist. *DA.* 1, 1, 403.

³⁴⁵ Sen. *Ir.* 3, 9, 4: *bilem (...) quam maxime mouet fatigatio, siue quia calorem in media conpellit et nocet sanguini cursumque eius uenis laborantibus sistit (...), certe ob eandem causam iracundiores sunt ualetudine aut aetate fessi.* – „epéjüket (...), amelyet a leginkább felzaklat a fáradtság, vagy azért, mert felmelegedést okoz a test középső részeiben és árt a vérnek, mivel az erek megfeszítésével megállítja az áramlását (...), legalábbis emiatt hajlamosabbak a haragra a betegségük vagy koruk miatt legyengült emberek.”

³⁴⁶ Sen. *Ir.* 2, 26, 3: *quid est dementius quam bilem in homines collectam in res effundere?*”

³⁴⁷ Aretaios az *insania* és az epe fiziológiai összetartozását a harag és az epe szinonimaként való használatával fejezi ki. Felfogásában az epe (χολή) és a harag (ὀργή) terminusok voltaképpen rokon értelműek, hiszen átvitt értelemben mindkettő „sötét”, ártalmas (μέλαινα) jelentést hordoz magában, sok (πολλή) dühvel (θηριώδης). Seneca a *Naturales Quaestiones*ben is ír az ártalmas testnedvek jelenlétéről, amikor a Föld és az emberi test hasonlóságáról beszél: „bennünk sem csak vér van, hanem többféle testnedv, egyesek szükségesek, mások romlottak és kissé zsírosabbak”. (Sen. *Q. N.* 3, 15,4: *umoris (...) corrupti ac paulo pinguioris*). Éppen úgy, mint a testben, a Földben is megromolhatnak a nedvek – írja szerzőnk –, amelyek természetes állapotát a hideg vagy a forróság rontja meg.

szuicid hajlamot (pl. Empedoklés öngyilkossága),³⁴⁸ a félelem és a depresszív hangulat mellett. Aretaios szerint melankolikus állapotban a beteg paranoid személyiségvonásokat vesz fel, fél a mérgezésektől, mizantróppá és babonássá válik, és eljuthat addig a pontig, hogy annyira gyűlöli az életét, hogy a halálra vágyik.³⁴⁹ Rufus leírásában a *melancholiában* szenvedők azért követnek el öngyilkosságot, mivel úgy vélik, a halál kisebb rossz, mint jelenlegi állapotuk.³⁵⁰

Seneca is hasonlóképpen vélekedik az „életunt” emberek öngyilkossági hajlamáról. Szerinte esztelen dolog az életuntságtól a halálba menekülni, ugyanakkor mégis sokan ezen állapot miatt választják az öngyilkosságot.³⁵¹ Figyelmezteti Luciliust, hogy próbálja meg elkerülni ezt a szenvedélyt, mert igen romboló és veszélyes, „megfertőzhet” ugyanúgy nemes lelkű és kemény jellemű férfiakat, mint gyávákat és puhányokat.³⁵² Ezek az emberek depresszív gondolataik örvényében halálvágyat éreznek, végül pedig öngyilkosságba menekülnek,³⁵³ hiszen az életet nem csak keserűnek, hanem fölöslegesnek is érzik.³⁵⁴

Seneca prózai és költői munkáiban is sok utalást találhatunk a képzelgések, hallucinációk *insaniával* való kapcsolatára, azaz a fantazmák, az álomképek, a képzelgések az őrültség egy tünetét jelentik.³⁵⁵ Gyakran használja az álommetaforát a tudatlanság, az öntudat hiányának megjelenítésére. Fel kell ébredni a képzelgésekből, s ehhez az egyedüli út a filozófián keresztül vezet, a filozófia „verheti” ki belőlünk a nehéz álmot.³⁵⁶ Az álomképek valóságosnak tűnő kezelése betegség, ezeknek az embereknek a lelke „álomkórban szenved”, hiszen ezekben semmi valós, semmi igaz nincsen.³⁵⁷ A nyughatatlan embereket szerinte hamis álomképek³⁵⁸ kergetik, mint az őrülteket, mert ez utóbbiak is valamilyen látomás ingerlésére

³⁴⁸ Az életrajzi hagyomány szerint Empedoklés egy vulkánba ugorva öngyilkos lett. Néhányan a filozófus égbemenetelét hangsúlyozták a tett által, itt azonban az öngyilkosság betegségnek, azaz a melankolikus állapotnak és a kétségbeesésnek van tulajdonítva. AHONEN (2014: 99).

³⁴⁹ Aret. *SD* 1, 5: ἔρπνται δὲ θανάτου.

³⁵⁰ AHONEN (2014: 150-151).

³⁵¹ Sen. *Ep.* 24, 23: *immo dementia, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem.* – „sőt esztelenek, hogy egyeseket a halálfélelem hajt a halálba.”

³⁵² Sen. *Ep.* 24, 25.

³⁵³ Sen. *Ep.* 77, 6: *libido moriendi; uelle mori.*

³⁵⁴ Sen. *Ep.* 24, 26: *multi sunt qui non acerbum iudicent uiuere sed superuacuum.* – „Sokan vannak, akik nem keserűnek tekintik az életet, hanem fölöslegesnek.”

³⁵⁵ Az *imaginatio* fogalmának ilyenfajta negatív konnotációja a sztoikusok körében igen népszerű volt, hiszen a realitás helyes érzékelését helyezi a középpontba. A fogalmat a kognitív funkciók normál működésének zavaraként értelmezik, megkülönböztetve a képzetalkotás normál reprezentációját az *imaginatio* fals képzeteitől. Ld. bővebben COURTEL (2015: 444–445).

³⁵⁶ Sen. *Ep.* 53, 8: *Sola autem nos philosophia excitabit, sola somnum excutiet gravem.* – „Márpedig egyedül a filozófia ébreszthet fel bennünket, egyedül ő verheti ki belőlünk a nehéz álmot.”

³⁵⁷ Sen. *Const. Sap.* 11, 1: *illa quidquid eiusmodi est transcurrit ut uanas species somniorum uisusque nocturnos nihil habentis solidi atque ueri.* – „amely úgy lép át minden ilyesmin, mint az álomképeken vagy éji látomásokon, melyekben semmi valós, semmi igaz nincsen.”

³⁵⁸ Sen. *Tranq.* 12, 5: *insanos falsae rerum imagines agitant.*

cselekszenek, melynek hiú voltát tébolyodott értelmük nem látja.³⁵⁹ Az őrültség egyik tünete a kóros félelem, a paranoia, amikor az ember hamis képzelődésében elmerül.³⁶⁰ Tehát a félelem és a képzelődés szorosan összefüggenek, az egyikből következik a másik, hiszen a félelem érzése módosult tudatállapotot eredményez, amely révén az ember nem látja a valóságot.

Már Platónnál és Aristotelésnél is megtalálhatjuk az őrültség és a hallucináció, képzelődés kapcsolatát. A *mania* Platón értelmezésében egy olyan betegség (*nosos*), amely a valóság helyes megítélésének képtelenségét okozza (*hypolépsis*), téves észleléseken, hallucinációkon alapul, melyek félrevezető hiedelmekhez vezetnek.³⁶¹ Aristotelés olyan embereket említ, akik „eksztázisban” kreált mentális képeiket (*phantasmata*) úgy kezelik, mintha múltbéli eseményeik lennének, ezért örültek (*eksistamenoí*). Kognitív észlelésük, felfogásuk súlyosan sérül, hiszen az egészséges emberek el tudják választani a valóságot a képzelgésektől (*phantasmata*).³⁶² Chrysisposz őrülteknek, illetve *melancholiában* szenvedőknek nevezi a képzelgésben (*phantastikon*) lévőket: a képzelgés szerinte tárgy nélküli vonzódás, olyan hatás, amely benyomást keltő dolog nélkül jön létre a lélekben. A képzelet teremtménye szerinte az, amire a képzelgés tárgy nélküli vonzódása irányul, és ez a jelenség a búskomorságban szenvedőkben és az őrzöngőkben keletkezik.³⁶³ A képzelgés tehát az értelmet nélkülöző mentális diszpozíció, amely állapotban az ember téves ítéleteket alkot.³⁶⁴

Az orvosi szövegekben is hasonló módon kapcsolódik össze az álomképek valóságosnak tűnő kezelése a pszichés zavarokkal. Már a *Coprus Hippocraticum*ban olvashatjuk, hogy az agykárosodás, a mentális zavar tünete a valóság fel nem ismerése, azaz a valóság és a képzelgések egyfajta összemosódása, és az e betegségben szenvedőket éjjel megjelenő rémképek, rettegések és őrületek vesznek körül.³⁶⁵ Aretaios szerint sok esetben a mentálisan beteg emberek abszurd fantáziaképektől szenvednek, vizuális illúzióik és hallucinációk vannak.³⁶⁶ Rufus leírásában a különféle téveszmék, furcsa hiedelmek és

³⁵⁹ Sen. *Tranq.* 12, 5: *Non industria inquietos, ut insanos falsae rerum imagines agitant: nam ne illi quidem sine aliqua spe mouentur; proritat illos alicuius rei species, cuius uanitatem capta mens non coarguit.* – „A nyughatatlanokat nem serényességük hajtja, hanem üres álomképek kergetik őket, mint az őrülteket, mert ez utóbbiak sem minden remény nélkül tevékenykednek, hanem valamiféle látomás ingerlésére, melynek hiú voltát hibbant értelmük nem látja át.”

³⁶⁰ Sen. *Ep.* 13, 12. *Nonnumquam nullis apparentibus signis, quae mali aliquid praenuntiant, animus sibi falsas imagines fingit (...).* – „A lélek gyakran minden olyasfajta mozzanat felmerülése nélkül, amelyek valamely bajra mutatnának, rémképeket alkot magában (...).”

³⁶¹ Pl. *Tht.* 157e–158b.

³⁶² Arist. *Mem.* 1, 451a8–11.

³⁶³ Aët. 4, 12, 1–5.

³⁶⁴ Ld. bővebben BOROS (2016).

³⁶⁵ Hp. *Morb. Sacr.* 6: *ὀκόσα δὲ δειμάτα νυκτὸς παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοιοι καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης.*

³⁶⁶ Aret. *SD* 1, 6.

rögeszmés gondolatok a *melancholia* egyértelmű tünetei a szomorúság és a félelem mellett.³⁶⁷ Celsus szerint a valódi *insania* akkor jön létre, amikor a beteg teljesen elmerül irracionális képzelgéseiben és függésbe kerül tőlük.³⁶⁸ Ilyenkor irracionálisan beszél, azaz teljesen az „őrület” hatása alá kerül.³⁶⁹ Az *imagines fallunt* kifejezés egyértelműen utal a pszichés zavar képzelgések miatt való megjelenésére, és a szerző Ajax és Orestes esetét hozza fel példaként az őrület e vizuális képekkel való reprezentálására.³⁷⁰

Seneca is megemlíti Ajax esetét az őrültséggel, a haraggal kapcsolatban. Szerinte a harag és az őrültség szorosan összefügg, azaz nincs a haragnál rövidebb út a megőrüléshez, amelynek alátámasztására Ajax példáját is felhossa, akit a halálba kergetett az őrülete, és őrületbe a haragja.³⁷¹ A beteg lélek hajlamos hamis képeket kreálni magának, amelyek rémképpé alakulnak agyában, hiszen sokszor e képekben semmi valós nincsen.³⁷² A lélekben egészséges ember meg tudja különböztetni álmában is az álmokképeket a valóságtól, ugyanakkor az *insaniában* szenvedők esetében az történik, hogy minél nagyobb a baj, annál kevésbé érzékeli.³⁷³ Azaz az őrült ember „semmit nem tud önmagáról”, és így nem érzékeli a valóságot helyesen. Seneca szerint az „álmot” az szokta elmesélni, aki már álom voltának tudatára ébredt.³⁷⁴ Arra buzdít tehát, hogy ébredjünk fel álmainkból, hogy tévelygésünknek tudatára jussunk.³⁷⁵ A lelki betegség hamis álmokképekkel való megjelenítése a *De providentiában* is megjelenik: az emberek módosult tudatállapotuk miatt a hamis álmokképek „rabjaivá válnak”.³⁷⁶ Szerinte minden túlzás, amely átlépi a mértékletesség határát, árt és befolyásolja az agyat, azaz az elmét üres képzelgések felé vezet, és vastag „felhőt” von az igazság és a hamisság határai közé.³⁷⁷

³⁶⁷ Rufus fr. 68-71.

³⁶⁸ Cels. 3, 18, 3: *vanus imagines accipit*.

³⁶⁹ Cels. 3, 18, 2: *loqui aliena*.

³⁷⁰ Cels. 3, 18, 19: *nam quidam imaginibus, non mente falluntur, quales insanientem Aiace vel Orestem percepisse poetae ferunt: quidam animo desipiunt*. – „Némelyeket nem elméjük, hanem képzelgéseik tévesztik meg, ahogyan a költők Ajaxot vagy Orestést látták őrültnek: néhány embernek elmegy az esze.”

³⁷¹ Sen. Ir. 2, 36, 5: *in mortem egit furor, in furorem ira*. KRIZSÁN (2016) Ajax őrületét mutatja be az orvosi melankólia fogalmával összefüggésben.

³⁷² Sen. Ep. 13, 12: *animus sibi falsas imagines fingit*.

³⁷³ Sen. Ep. 53, 7: *Contra evenit in his morbis quibus afficiuntur animi: quo quis peius se habet, minus sentit*. – „A lelket sújtó betegségeknél viszont az történik, hogy minél súlyosabb a baj, annál kevésbé érzik.”

³⁷⁴ Sen. Ep. 53, 8: *somnium narrare vigilantis est, et vitia sua confiteri sanitatis indicium est*. – „az álmodót az szokta elbeszélni, aki már felébredt és így a bűnök bevallása az egészségnek a jele.”

³⁷⁵ Sen. Ep. 53, 8: *errores nostros coarguere possimus*.

³⁷⁶ Sen. De prov. 6, 3.

³⁷⁷ Sen. De prov. 4, 10: *cum omnia quae excesserunt modum noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est: mouet cerebrum, in uanas mentem imagines euocat, multum inter falsum ac uerum mediae caliginis fundit*. – „Noha minden árt, ami túllépi a mértéket, a legveszedelmesebb mégis a szerencsében való tobzódás: nem hagyja nyugodni az elmét, a lelket hiú képzelgésekre ragadja, és sűrű homályba borítja az igaz és a hamis között húzódó határt.”

Láthatjuk tehát, hogy a halálvágy, a hallucináció, az álom, a képzelgések valódinak gondolása az örület állandó tüneteiként jelenik meg mind Senecánál, mind az elemzett orvosi és filozófiai szakirodalmakban. Nyilvánvaló, hogy Seneca a filozófiai, morális értelemben vett örületről beszél, ugyanakkor leírásaiban hasonló tünetegyüttest észlelhetünk az orvosi szakirodalomban tárgyalt módosult tudatállapotokkal. Mind a filozófiai, mind az orvosi eredetű *insania* egyfajta módosult, értelmet nélkülöző tudatállapot, amely korlátozza a valóság valódi, kognitív módon való észlelését.

6. 3. Seneca morális etiológiája az életmód kapcsán – a mértéktelenség pszichoszomatikus megnyilvánulásai

Seneca prózai munkáiban rengeteg utalást találhatunk az immorális, mértéktelen életmódból fakadó testi és lelki betegségek patológiás okaira. A passzusok egy része a diétetikához kapcsolódik, amely az antik orvostudomány gondolkodásmódjának fundamentális és permanens részét képezte.³⁷⁸ A *virtus* és a testi-lelki egészség egyértelmű kapcsolatát számos helyen megtalálhatjuk szerzőnkél. A „civilizációs betegség” (*insania publica*) egyaránt jelenti nála a lelki és testi patológiát is. Szerinte az élet bármely területén meg kell tartani a megfelelő mértéket, legyen szó az étel-, italfogyasztásról vagy az alvásról, ha ez nem sikerül, az örület állapota megmutatkozik és testi tünetekben is jelentkezik.³⁷⁹ Hangsúlyozza, hogy a szélsőségek betegséget szülnek mind testi, mind lelki szempontból. A lelki betegség egyik tünete a restség, amellyel szorosan összekapcsolódik a túlzott étel- és italfogyasztás, a virrasztás, vagy adott esetben a túlzott aluszékonyosság, amelynek testi szimptomái is megjelennek.³⁸⁰ Seneca szerint a test színe a túlzott dózsölés közepette fakó, halovány, beteges lesz. Ennek kapcsán említi Caesart, akinek életmódját és őt magát is az örült jelzővel illette, és mentális állapotát a sápadtsággal, az arc színtelenségével társítja össze.³⁸¹ E „természetellenes” állapot fizikai, humorális tünetei is megjelennek nála, hiszen a megcsömörlöttség, az életuntság és a fényűzés esztelensége miatt az epe túlteng, az arc színtelen, az idegek megbénulnak vagy szüntelenül reszketnek.³⁸² A hedonista életmódból fakadó „civilizációs betegség”, azaz az *insania publica*

³⁷⁸ GILL (2013: 341).

³⁷⁹ Sen. *Q. N.* 6, 2, 3: *non cibus nobis, non umor, non uigilia, non somnus sine mensura quadam salubria sunt.* – „sem az élelem, sem a folyadék, sem a virrasztás, sem az alvás nem egészséges, ha egy bizonyos mértéket be nem tartunk.”

³⁸⁰ Sen. *Ben.* 4, 13: (...) *et cibus potionibusque intra hortorum latebram corpora ignavia pallentia saginare.* – „a kertek rejtekében étellel-itallal hizlalni tunyaságtól sápadt testeket.” Ld. továbbá: Sen. *Ep.* 88, 19: *quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt?* – „akiknek hízik a teste, sorvad és álomkórban szenved a lelke?”

³⁸¹ Sen. *Const. Sap.* 18, 1: *tanta illi palloris insaniam testantis foeditas erat.*

³⁸² Sen. *Ep.* 95, 16.

tünetei továbbá a következők: szédülés, szemek és fülek fájdalma, agy felhevülése, ingerlékenység, láz, tagok reszketése.³⁸³

Seneca szerint a régi idők orvosai nem ismerték ezeket a betegségeket, hiszen ezek mind a helytelen életmód, a fényűzés örültsége folyamán alakultak ki. Hippokratést mint az orvosok legnagyobbikát és az orvostudomány megalapítóját³⁸⁴ felidézve írja, hogy az ő idejében még nem létezett ennyiféle baj, hiszen az emberiség mentálisan egészségesebb volt. Viszont Seneca korában az *insania publica* a szenvedélyek kontrollálhatatlansága mellett testi tünetekben is megnyilvánul, és betegségeket szül. A mértékletes, öntudatos, sztoikus filozófiát követő életmód révén a személy elkerülheti ezt az állapotot. Az embernek a természet törvényeivel összhangban kell élnie, s ha túllép a természet mértékén, a morális értelemben vett örültség megmutatkozik.³⁸⁵ Így a mértékletesség az élet minden színterén fontos szerepet tölt be, a dőzsölés, a túlzott étel- és italfogyasztás, a kialvatlanság vagy az aluszékonyosság, a kontrollálhatatlan érzelmek *insaniát* eredményeznek, mind testi, mind lelki szempontból.

Seneca szerint, amikor az ember megszületik, csak az erény anyaga van meg benne, s nem maga az erény, azaz csak folytonos tanulással, önkontrollal közelíthető meg a sztoikus bölcs szintje. Hozzáteszi, hogy a tanulmányok nem hoznak eredményt, ha nem igyekszünk a mértékletesség útján járni.³⁸⁶ A mértékletesség pedig a fényűzés, a bujálkodás, az élvezetek kerülését jelenti, hiszen a szegénység, a mértékletes életmód az örjögő vágyak prevencióját segíti elő, s ezért követendő. Novatust így inti: „habozhatsz-e, hogy elviseld a szegénységet, hogy megszabadítsd lelked az örjögő vágyaktól?”³⁸⁷ Azaz a szerény életmód, a túlzásoktól való tartózkodás a bölcsesség elérésének egyik alapköveként funkcionál.

³⁸³ Sen. Ep. 95, 16–17: *Quid capitis vertigines dicam? quid oculorum auriumque tormenta et cerebri exaestuantis verminationes et omnia per quae exoneramur internis ulceribus adfecta? Innumerabilia praeterea febrium genera, aliarum impetu saevientium, aliarum tenui peste repentium, aliarum cum horrore et multa membrorum quassatione venientium? Quid alios referam innumerabiles morbos, supplicia luxuriae?* – „Minek említsem a fej szédüléseit? Minek a szem, a fül kínjait és a föltüzesegett agy ingerlékenységét és mindazt a belső fekélyes fertőzést, ami terhel bennünket? Meg a láz megszámlálhatatlan fáját, melyeknek egyike hevesen dühöng, másik alattomos ragállyal kúszik, míg amaz a tagok iszonyú reszketésével érkezik. Minek soroljam föl a rengeteg betegséget, a fényűzés csapásait?”

³⁸⁴ Sen. Ep. 95, 20: *maximus ille medicorum et huius scientiae conditor.*

³⁸⁵ Nem ért egyet Aristotellel abban, hogy az érzelmeknek, ebben az esetben a haragnak dialektikus célzata lehet, s hogy lelkesedésre gyűjthatja a lelket, hiszen szerinte a harag ellenszegül, nem kontrollálható, hanem elragadja saját vadsága (Sen. Ir. 1, 9, 2). Orvosi analógiát hoz ennek megerősítésére: a láz ugyan enyhít bizonyos betegségeket, de mégis üdvösebb, ha nem jelentkezik; azaz nem jó az a *remedium*, ha az egészséget a betegségnek kell köszönni. (Sen. Ir. 1, 12, 6: *Deinde non ideo uitia in usum recipienda sunt quia aliquando aliquid effecerunt; nam et febres quaedam genera ualetudinis leuant, nec ideo non ex toto illis caruisse melius est: abominandum remedi genus est sanitatem debere morbo.* – „Ha a hibák használtak is néha valamit, akkor sem szabad élni velük: a láz ugyan enyhít bizonyos betegségeket, de azért általában mégis jobb, ha nem jelentkezik; nem jó orvosság az, ha az egészséget betegségnek kell köszönni.” Azaz a harag mint eszköz nem szentesítheti a célt, hiszen a lélek betegsége nem lehet konstruktív.

³⁸⁶ Sen. Ep. 17, 5.

³⁸⁷ Sen. Ep. 17, 7: *dubitabit aliquis ferre paupertatem ut animum furoribus liberet?*

Az antik orvosi szakirodalom is kiemeli a helyes mérték betartását a testi és lelki betegségek megelőzése érdekében. Már a *Corpus Hippocraticum* hangsúlyozza a mértékletesség fontosságát, hiszen pl. a túlzott alvás vagy az éberség betegséget szül, mert átlépi az egészséges mértéket.³⁸⁸ Celsus szerint fontos jól megfigyelni, vajon mi okozta a betegséget: a testben lévő hideg és meleg arányának felborulása, a kialvatlanság, a táplálék, a bor bősége vagy a bujálkodás.³⁸⁹ Ezen kívül meg kell figyelni a páciens temperamentumát, hogy fényűző szokásai vannak-e, gyakran vagy ritkán szokott-e beteg lenni, ugyanis a mértéktelenség okozhat lelki és testi megbetegedést is. Az antik orvosi és filozófiai szakirodalomban általánosságban nagy hangsúlyt helyeztek a helyes életmódra, a mozgásra, a helyes táplálkozásra, a környezet megválasztására, tehát egyfajta életmód-tanácsadásnak lehetünk tanúi. Az életmódra és az érzelmek kezelésére fektetett hangsúly tükrözi a görög és a római kultúra általánosabb jellemzőit. Ez azt a feltételezést foglalja magában, hogy az emberi életet olyan célok felé kell irányítani, mint az egészség és a boldogság.³⁹⁰ Ugyanakkor Seneca idejében az *insania publica* „elburjánzása” miatt mind az orvostudomány, mind a filozófia képviselőinek nehéz feladata van az örület gyógyításakor, és sokfajta eljárással kell „felfegyverezniük magukat”. Tehát az *insania publica* jelensége mind az orvostudomány, mind a filozófia tudományterületét érinti Seneca munkásságában, hiszen a hedonista életmód, a helyes mérték betartásának hiánya a test harmóniáját felborítja, patológiás tüneteket indukálnak, amelyet az orvosnak és a filozófusnak is gyógyítani kell.

6. 4. Seneca filozófiai terápiájának az antik orvosi terápiával való hasonlóságai

A sztoikus filozófusok sok esetben alkalmazzák az orvosi analógiát a filozófiai terápia funkciójának jellemzésére. A kettő között azonban szorosabb és nem feltétlenül metaforikus kapcsolat is felfedezhető, amely egyfajta terápiás, hosszútávú életmód-megváltoztató aspektust jelent.³⁹¹ Vajon milyen szinten hatott az egyik tudományterület a másikra? Nyilvánvalóan nagyon nehéz erre a kérdésre pontos és részletes választ adni, ugyanakkor – amint azt a fentebb leírtak is mutatják – az összefonódás jelei már a kezdetektől látványosak a kettő között. A sztoikus filozófia fő célja a téves attitűdök és hiedelmek hosszú távon való megváltoztatása,

³⁸⁸ Hp. Aph. 7, 72.

³⁸⁹ Cels. 53: *Interest enim fatigatio morbum an sitis, an frigus an calor, an vigilia an fames fecerit, an cibi vini que abundantia, an intemperantia libidinis.* – „Az számít ugyanis, hogy a fáradtság vagy a szomjúság, a meleg, akár a hideg, az ébrenlét vagy az éhség, az ételekben vagy borokban való bőség, vagy a szenvedélyekben való mértéktelenség okozta-e a betegséget.”

³⁹⁰ GILL (2013: 341).

³⁹¹ GILL (2013: 345–374).

amelyben az érzelmek kontrollálása, az egyéni felelősség kiemelése, a mértékletes táplálkozás, a mozgás döntő szerepet játszik. Az orvostudomány *diata* fogalma pedig táplálkozás-terápiát, stressz-menedzsmentet, relaxációs terápiát, érzelmkezelést foglal magában, illetve nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a páciens aktív résztvevője, mozgatórugója legyen a terápiának, ne csupán passzív befogadója. Ez a felfogás hatással volt a filozófia orvosláshoz való kapcsolatára. Gill szerint „a jól felismert életmód-rendszer [*regimen*] fontossága segít annak magyarázatában, hogy az antik filozófusok miért jellemezték etikai tanításaikat a psziché 'terápiájaként'.”³⁹² Egyetértek Gill meglátásával, hiszen láthatjuk, hogy a közös pont a két terület között a preventív, hosszútávú életmód orvoslásban rejlik, amely a mértéket helyezi az előtérbe. Hasonló módon Senecánál is megfigyelhetjük a filozófia és az orvostudomány közötti analógiás passzusokat a módosult tudatállapotok elemzésekor.

Az értekezésben megkerestem azokat a közös pontokat, amelyek Seneca és az orvosi szakírók lélekterápiáját jellemzik. Seneca a személyre szabott terápiát szorgalmazza, szerinte nem lehet ugyanazt a gyógymódot alkalmazni a különféle betegségekben szenvedők esetében.³⁹³ Ahányféle lélek, annyiféle mentális baj létezik, s mindegyik esetben meg kell találni a megfelelő gyógymódot.³⁹⁴ Más-más gyógymódra van szükség a harag, másra a búskomorság (*tristitia*) ellen, hiszen ezek egymástól nagyon különböző betegségek, éppen ezért ellentétes módon kezelendők. Hozzáteszi a prioritás fontosságát is, azaz mindig azon kell segíteni először, amelyiknek örültsége nagyobb méreteket öltött.³⁹⁵

Vélekedését összehasonlíthatjuk a *Corpus Hippocraticum* meglátásával és orvosi tanácsával, amely nagy jelentőséget tulajdonít az individualizációnak, és a világban lévő dolgok örök természetességét hangsúlyozza, azaz, hogy minden betegségnek megvan a maga természete és sajátossága.³⁹⁶ Tehát a *Corpus*ban a *physis*, az egyéni természet, a terápia, az orvos-beteg kapcsolat is szerephez jut, sőt a vizsgálat is. Kiemeli, hogy bizalom nélkül nem lehet gyógyítani, hiszen ez teremti meg az orvos és betege között a kölcsönösséget: sok súlyos beteg hamarabb és könnyebben meggyógyul, ha teljes bizalommal engedi át magát az orvos elhivatottságának.³⁹⁷ Az individualizáció fontossága Celsusnál is megjelenik, akinek mottója a

³⁹² NEMES (2012).

³⁹³ Sen. *Ir.* 1, 16, 4: *pro cuiusque morbo medicina quaeratur.*

³⁹⁴ *Uo.*: *hunc sanet uerecundia, hunc peregrinatio, hunc dolor, hunc egestas, hunc ferrum.* – „ezt meggyógyítja, ha tisztességre intjük, a másikon segít a klímaváltozás, a harmadikon a fájdalom, a negyediken a nélkülözés, de van, akin csak a bakó.”

³⁹⁵ Sen. *Ir.* 1, 16, 4.

³⁹⁶ Hp. *Morb. Sacr.* 18.

³⁹⁷ Hp. *Praec.* 6. Továbbá nem hiányzik a gyűjteményből a felhívás a minél gyakoribb beteglátogatásokra és a minél bensőségesebb beszélgetések kialakítására, hiszen ezek által van esélye a páciensnek a leginkább a gyógyulásra. Ld. Hp. *Epid.* 4, 3; 4, 12.

„mindent a maga természete szerint”,³⁹⁸ hiszen minden személy különböző, azaz örülete is különféle módon nyilvánul meg, és emiatt személyre szabott gyógymódot kell alkalmazni. A kezelés előfeltétele a beteg megismerése és a vele való közvetlen kapcsolat, a beszélgetés. Celsus ennek a kapcsolatnak a lehetséges alakító eszközeit sorolja fel, miközben a cél a páciens megismerése, félelmeinek elűzése, önmege erősítése dicséret által, egyszóval egy nyílt, bizalomteli kapcsolat kialakítása.³⁹⁹ Azaz nemcsak a testi, hanem a lelki tényezők feltárását is fontosnak tartja, s szerinte csak ezek után lehet a megfelelő gyógymódot kiválasztani és alkalmazni.⁴⁰⁰ A kortárs Aretaiosnál is megfigyelhettük a személyre szabott terápia jelenlétét: szerinte mindenkit máshogy kell megnyugtatni és elaltatni, hiszen minden személy különböző kezelést igényel.⁴⁰¹ Szorgalmazza továbbá a történetmesélést illetve olyan tevékenységeket, amelyek közel állnak a páciens lelkéhez.⁴⁰²

Seneca szerint is olyan beszélgetést kell kezdeményezni és olyan témát kell találni, amely a páciens számára kedves vagy újnak számít, ily módon a kíváncsiság eltereli a figyelmét örületéről, megnyugvást ad neki, illetve racionális gondolkodását segít „visszaállítani”.⁴⁰³ A közvetlen kapcsolat meglétének jelentősége elengedhetetlen az egészséges lelkiállapot visszaállítása és fenntartása érdekében. Ez a kötelék egyfajta tükörként vagy *alteregó*ként értelmezhető, miáltal az egyén jobban megismerheti önmagát.⁴⁰⁴ A biztatás, az önmege erősítés, a reménykeltés terápiai technikája igen fontos szerepet tölt be, azaz annak kommunikálása, hogy a személy helyes úton jár, csak bízson magában.⁴⁰⁵

Seneca Aristón véleményével vitatkozik, aki szerint a testi eredetű, orvosi jellegű *insaniában* szenvedőknek a tanácsadó jellegű terápia hasztalan, mivel csupán különböző tisztítókúrák szükségesek.⁴⁰⁶ Seneca szerint viszont hamis az a vélekedés, hogy az elmebetegnél

³⁹⁸ Cels. 3, 18, 10: *pro cuiusque natura*.

³⁹⁹ Cels. 3, 18, 17.

⁴⁰⁰ *Uo.*

⁴⁰¹ Aret. CA 1, 2.

⁴⁰² Aret. CA 1, 1. Az antik orvosi szakirodalom későbbi (Seneca utáni) képviselői közül is többen hangsúlyozták a lelki tényezők feltárását és terápiai gyógyítását. Ez a pszichológiai megközelítés főként Galénosnál és Caelius Aurelianusnál egyértelmű. Pl. Galénos páciense abban a hitben élt, hogy lenyelt egy kígyót, erre az orvos kreált neki egyet, és meggyőzte őt, hogy hányja ki (Gal. *Epid.* 2, 2). Caelius szorgalmazza, hogy a mentálisan betegek filozófiai diskurzusokat hallgassanak, amely segít megnyugtatni őket, és megszüntetni félelmüket, haragjukat és bánatukat (CA. 166–167). Emellett fontosnak tartja, hogy az orvos mutasson együttérzést a beteg felé (CA 156–157), hangsúlyozza a felolvasások és az előadások fontosságát, amelyek ellensúlyozzák az érzelmi kilengéseket (CA. 163).

⁴⁰³ Sen. *Ir.* 39, 4: *sermones inferet uel gratos uel nouos et cupiditate cognoscendi auocabit*. – „beszélgetést kezdeményez a számára kedves vagy újnak számító témákról, s a kíváncsiság majd eltereli a figyelmét róla.” Ld. LONG (2009: 20–38).

⁴⁰⁴ Sen. *Ep.* 27, 1.

⁴⁰⁵ Sen. *Tranq.* 2, 2: *fidem tibi habeas et recta ire te uia credas*. – „Bízzál magadban és higgyed, helyes úton jársz.”

⁴⁰⁶ Sen. *Ep.* 94, 17–36: Sen. *Ep.* 94, 36: *'Nemo', inquit, 'praeceptis curat insaniam; ergo ne malitiam quidem.' Dissimile est; nam si insaniam sustuleris, sanitas reddita est; si falsas opiniones exclusimus, non statim sequitur dispectus rerum agendarum; ut sequatur, tamen admonitio conroborabit rectam de bonis malisque sententiam.*

sem mire sem jó a lelki terápia, hiszen a tanácsok segítik az őrület kezelését. Azaz bár a testi eredetű mentális zavarok az orvosok hatáskörébe tartoznak, a felépülésben a filozófia útmutatása, tanácsai használhatnak. Ezt az elméletet az antikvitás egyik legismertebb orvosa, a 2. században élt Galénos is megerősítette. A híres orvos-filozófus rendkívül fontosnak tartotta a filozófiai, tanácsadó jellegű terápiát, ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy a filozófiai terápiában javasolt hiedelmek, attitűdök és érzelmek megváltoztatása szükségszerűen hosszú távú folyamat, és nem mutat fel gyorsan elérhető eredményt.⁴⁰⁷ Ez a „holisztikus jellegű” terápia Seneca számára is elengedhetetlen, hiszen elmélete szerint a filozófia útmutatásai mind az orvosi, mind a filozófiai eredetű *insania* kezelésében szerepet kapnak. Szerzőnk, bár kettéválasztja az orvosi és filozófiai hatáskörbe tartozó *insania* jelenségét, mégis sok esetben találkozhatunk a harag, a szenvedélyek miatt kialakuló *insania* „orvosi” megközelítésével, az őrület orvosi szövegekben található jellemzőivel, szimptomáival és terápiás eszközeivel.

6. 5. A test és lélek betegségeinek analógiája Seneca prózai munkáiban

Az antik filozófia kiemelkedő alakjainak műveiben vagy fennmaradt tanításaiban rendre visszatérnek az orvosi analógiák.⁴⁰⁸ Általánosságban a sztoikus filozófia gyakran hasonlítja össze a test és lélek betegségeit és azok kúrálási módszereit, és egyetértettek abban, hogy minden *insania publicá*ban szenvedő ember lelke beteg, és a test kóros állapotaihoz hasonlít.⁴⁰⁹

A test és a lélek betegségeinek analogikus megközelítését Senecánál is megtalálhatjuk, aki igen gyakran használ orvosi metaforákat prózai műveiben. Véleményem szerint ezek a hasonlatok alapvetően paradigmátikus módszereket szolgálnak, és egyfajta aránypárként vannak jelen: ahogyan egyes állapotok ezek közül különböző kezelésekkel gyógyíthatók, úgy a generikus abnormalitás is gyógyítható a hamis képzetek eltávolításával.

Illud quoque falsum est, nihil apud insanos proficere praecepta. Nam quemadmodum sola non prosunt, sic curationem adiuvant; et denuntiatio et castigatio insanos coercuit. – „{Senki nem gyógyítja meg előírásokkal a tébolyt – mondja és még kevésbé a gonoszszágot.} Másról van szó. Hiszen ha a tébolyt megszünteted, visszaáll az egészséges állapot, de ha a hamis vélekedéseket kizárjuk, nem következik mindjárt a helyes cselekedetek ismerete. Hogy elkövetkezzék, mégiscsak a figyelmeztetés erősíti meg a jóról-rosszról alkotott helyes ítéletet. Az is hamis, hogy az elmebetegéknél sem mire sem jók a tanácsok. Mert bár önmagukban nem használnak, segítik a kezelést.”

⁴⁰⁷ Ld. bővebben GILL (2018: 365–380).

⁴⁰⁸ Pl. Pythagoras, Sókratés, Platón, Aristotelés, Epikuros, Chrysippos, Cicero, Epiktétos, Marcus Aurelius, Musonius Rufus, Plutarchos esetében is gyakori a filozófia orvoslással való összevetése.

⁴⁰⁹ Chrysippos pl. összehasonlítja az orvostudomány művészetét a filozófiai terápiával, hiszen az egyik a beteg testet, míg másik a beteg lelket gyógyítja. Leírásában utóbbi nincs „alacsonyabb szinten” az előzőnél, hiszen mindkettő a „legbelsőbb” dolgokat gyógyítja az emberben (Ld. Gal. *PHP* 5, 2, 22–23). Diogenés Laertios is hasonló módon ír a testi és a lelki betegségek közötti párhuzamról. A sztoikusokról való értekezésében kifejti, hogy vannak bizonyos gyengeségek a testben, mint például a köszvény és az ízületi gyulladás, és hasonlóképpen léteznek a lélek gyengeségei, mint a hírnév és az élvezetszeretet és hasonló jelenségek (Ld. DL 7, 115).

Seneca a testi betegségek analógiája révén a prevenciót hangsúlyozza, azaz ha minél hamarabb észleljük és kúráljuk azokat, annál nagyobb esélyünk van az egészséges állapot visszaállítására. A lélek betegségét sok esetben a huruthoz és a sebhez hasonlítja, amelyek megjelenéskor még nem súlyosak, de ha nem figyelünk oda rájuk, állandóvá, krónikussá válhatnak, és tüdősorvadáshoz, fekélyekhez, azaz súlyos kórsághoz vezethetnek.⁴¹⁰ Szerinte a legfontosabb a fegyelem, az akarat, az önkontroll (*obseruatio*), amely által elérhetjük, hogy kiegyensúlyozott, az érzelmek negatív hatásától mentes életünk legyen. Az érzelmek hevesek és kiszámíthatatlanok, és ha nem szentelünk nekik elég figyelmet, betegséghez vezethetnek (*morbis*). Ugyanezt az analógiát érzékelteti egy másik passzusban, amikor arról értekezik, hogy a friss, vérző sebek könnyebben begyógyulnak, ugyanakkor, ha nem figyelünk oda rájuk és elmérgesednek, fekélyekké alakulhatnak.⁴¹¹

Ezek a szövegrészeket tökéletesen visszaadják a szenvedélyek megjelenésének tipikus „senecai lépcsőfokait”: az ún. *primus motus*nak a hurut vagy a seb analógiája felel meg, amelyeket könnyen meg lehet gyógyítani, ha időben felismerik és elkezdik a kúrálási folyamatot. Viszont ha elhanyagolják őket, a hurut tüdősorvadáshoz, a seb fekélyhez vezet, csakúgy, mint a szenvedélyek ún. harmadik lépcsőfokára jutott személy, amikor már kvázi lehetetlen a folyamatot visszafordítani, amikor a szenvedélyek dominálnak az értelem felett, és mindenáron győzedelmeskedni akarnak.⁴¹²

Seneca számára a filozófia nélküli élet kiszámíthatatlan labirintus,⁴¹³ és azok életében, akik nem követik ezt a „vezérlő csillagot”,⁴¹⁴ a szenvedélyek mint fekélyek jelennek meg, azaz

⁴¹⁰ Sen. *Ep.* 75, 12: *Adfectus sunt motus animi inprobabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et vetus pthisin. Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi.* – „Szenvedélyeknek a lélek kifogásolható, váratlan s heves indulatai számítanak, amelyek akkor okoznak betegséget, ha gyakoriak és elhanyagolják őket: akár egy olyan hurut, amely még nem gyakori, de ha állandósul és krónikus lesz, tüdősorvadást.”

⁴¹¹ Sen. *Cons. Marc.* 1, 7: *Nam uulnerum quoque sanitas facilis est, dum a sanguine recentia sunt (...) ubi corrupta in malum ulcus uerterunt. Non possum nunc per obsequium nec molliter adgredi tam durum dolorem: frangendus est.* – „Mert a sebek is könnyebben begyógyulnak, amíg frissen véresek (...) de ha elmérgesednek, rosszindulatú fekélyekké fajulnak. Most már e szörnyen makacs fájdalommat sem óvatosan, sem szépszerével nem kezelhetem: meg kell törni hát.”

⁴¹² Sen. *Ir.* 2, 4, 1. Ehelyütt felhozhatjuk a chryssipposi futás-analógiát: mikor az ember sétál, könnyen meg tud állni, viszont mikor már fut, ez nem ilyen egyszerű, hiszen a lábai által kifejtett mozgás már felgyorsult állapotban van. Ugyanez a helyzet a lélek és a test betegségeivel is: időben kell ezeket felismerni és gyógyítani, hiszen mikor már elburjánzik a baj, sokkal nehezebb kiirtani mind a lélekből, mind a testből (Gal. *PHP* 4,2,13–18).

⁴¹³ *Ep.* 44, 7.

⁴¹⁴ *Ep.* 71, 2–4.

beleesnek az *insania publica* állapotába.⁴¹⁵ Miután a betegség már identitásuk részévé vált, élvezetüket lelik örületükben, ahogyan a fekélyek élvezik a nyomkodó kezét.⁴¹⁶

Seneca ezekben a passzusokban a test betegségeit (pl. fekély, tüdősorvadás) analóg módon használja a morális örültség megjelenítésére, tehát a szenvedélyek ugyanolyan módon válhatnak krónikussá és kevésbé kezelhetővé, mint a test betegségei. Emiatt a prevenció kiemelten fontos mind a filozófus, mind az orvos számára. Seneca célja nyilvánvalóan nem az, hogy a passzusokban az orvoslásról kapjunk filozófiai reflexiót, hanem hogy a sztoikus filozófia tantételeit minél látványosabb módon érzékeltesse az orvosi analógiák vagy metaforák révén.

⁴¹⁵ Sen. *Tranq.* 2, 11: (...) *ut ulcera quaedam nocituras manus appetunt et tactu gaudent et foedam corporum scabiem delectat quicquid exasperat, non aliter dixerim his mentibus, in quas cupiditates uelut mala ulcera eruperunt, uoluptati esse laborem uexationemque.* – „Mint ahogy némelyik fekély kívánja a fájdalmat okozó kezét és örül, ha nyomkodják (...) ugyanígy azoknak a lelkeknek, amelyekben a vágyak mint gonosz fekélyek, kifakadtak, gyönyörűségükre szolgál a fáradalom és a szenvedés.”

⁴¹⁶ További analógiás passzusokhoz ld. pl.: Sen. *Ep.* 59, 16–17; Sen. *Cons. Helv.* 13, 3; Sen. *Ep.* 68, 8.

6. 6. A *pneuma*-tan jelenléte a testi és lelki zavarok kapcsán Seneca prózai műveiben

A pneumatikus iskola a hippokratészi tanításokból indult ki, megalapítója Athenaeus római orvos volt a Kr. u. 1. század első felében. Az iskola szerint a mindenséget betöltő *pneuma* minden létező teremtője, és belőle jönnek létre a növények, állatok és emberek lelkei. A testet alkotó elemeknek a mindent átható, összetartó és kormányzó *pneuma* adja az életet, ugyanakkor a betegségek okait és lényegét is a *pneuma* kóros elváltozásaitól tették függővé. Az élőlényekben a *pneuma* folytonosan megújul a légzés révén, amely a test minden részébe átáramlik az ütőereken keresztül, és a test melegébe asszimilálódik.⁴¹⁷

A *pneuma* mint éltető erő igen nagy hangsúlyt kapott a sztoikusoknál. A sztoikus fizikában a természet (*physis*) állandóságot és változást is okoz, de egyben értelemmel felruházott fizikai erő, amelynek két elsődleges funkciója, hogy összetartja a világot, és okozza a földi dolgok kifejlődését.⁴¹⁸ Ez az erő a legmagasabb rendű racionális lény, a Világlélek, Isten vagy mesterien alkotó tűz, avagy „tüzes lehelet” (*pneuma*).⁴¹⁹ A „vitális hő”, a „mester módjára alkotó tűz” fogalma lényegében Kleanthésre megy vissza, amely a biológia erős hatását mutatja a sztoikus fizikára. Kleanthés abból az orvosi téziséből indult ki, mely szerint a természetes belső hő valamennyi életforma princípiuma.⁴²⁰ Chrysippos viszont már a „leheletet” választotta éltető princípiumnak a belső hő helyett, a *pneumát* a *logos*, az isteni értelem hordozójának tekintette. Ez vezetett az „aktív” és a „passzív” elemek megkülönböztetéséhez: a „lehelet” két aktív alkotóelem teljes vegyülete, a levegőé és a tűzé, amelyet a hideg és a meleg jellemez. Chrysippos szerint a „lehelet” dinamikus kontinuum, amely egyrészt kitágul a benne lévő melegtől (tűz), másrészt összehúzódik a benne lévő hideg (levegő) miatt. Ezt a folyamatot feszültségként (*tonos*) illetve feszültségi mozgásként (*toniké kinésis*) írták le.⁴²¹ A *pneuma* ily módon dinamikus entitás, amely folyamatosan mozog, ez a mozgás pedig hasonlatossá teszi egyfajta erőhöz vagy energiához, és biztosítja a „passzív” elemek (föld és víz) koherenciáját.

Chrysippos szerint az emberek elítélendő cselekedeteihez a lélek feszültségének elernyedése is hozzájárul, hiszen a helyes cselekedeteket mindig a lélek megfelelő feszültségéhez kapcsolódó helyes ítéletek irányítják.⁴²² Tehát azért nem hoz az ember helyes

⁴¹⁷ PECZ (1985).

⁴¹⁸ DL 7, 148.

⁴¹⁹ Uo. 7, 157.

⁴²⁰ SEDLEY–LONG (2015: 495).

⁴²¹ SEDLEY–LONG (2015: 583).

⁴²² Galénos is elfogadja ezt az elméletet: a lélek feszültségének hiánya (*atonia*) és erőtlensége (*astheneia*) azt feltételezi, hogy a léleknek van egy értelemtől különböző adottsága, mely oka a szenvedélyek kialakulásának. Ld. SEDLEY–LONG (2015: 771).

döntést, mert a lélek feszültsége nem tart ki mindvégig, és az értelem parancsainak nem engedelmeskedik teljes mértékben.⁴²³ Stobaiosnál is hasonló teóriával találkozunk, leírásában a sztoikusok szerint a lélek összehúzódása és megduzzadása az oka téves és gyöngye hiedelmeinknek, azaz feltételezéseinknek,⁴²⁴ amelyek az értelmet nélkülözik.⁴²⁵ Seneca is követi a sztoikus gondolkodók *pneumával* kapcsolatos vélekedéseit. Világértelmezésében a *pneuma* központi jelentőségű, egyfajta univerzális éltető erő, amelynek fő jellemzője az egység és a kohéziós erő, ami formálja és összetartja a világmindenséget. Ugyanakkor a *pneuma* mozgásának nem megfelelő üteme, akadályba ütközése rendellenességet szülhet a természetben.⁴²⁶

Ennek az éltető erőnek az egészséget és betegséget meghatározó szerepe már Aristotelésnél és a *Corpus Hippocraticum* szerzőinél jelentős szerepet kap. Aristotelés szerint a *pneuma* által okozott belső mozgás mértéke az emberek észlelését torzíthatja, azaz úgy észlelhetik a valóságot, mint a zavaros vízben megjelenő képeket.⁴²⁷ Ha a levegő áramlása valamilyen tényező miatt akadályba ütközik, kognitív zavarok lépnek fel, és agykárosodás következik be. A *Corpus Hippocraticum*-ban leginkább *A levegőről* szóló értekezésben olvashatunk erről. A szerző a testi és mentális bajok egyedüli okozójaként az emberben „felszaporodott” *pneumát* tartja.⁴²⁸ A pszichés zavarok a szervezetben keringő levegő miatt alakulnak ki, hiszen a levegő adja az értelmes gondolkodást. Az egész testben az agy az értelem székhelye, és az érzékelésben is ő a „hírvívő”, így a *pneuma* is először az agyba érkezik, és azután oszlik el a test különböző részeibe.⁴²⁹

Seneca prózai műveiben több passzus tanúskodik eme orvosi és filozófiai tézisek hatásáról, a *pneuma* világot rendező, testi és lelki betegségeket befolyásoló szerepéről. Legfőképpen *Questiones Naturales* című művében nyerhetünk bepillantást a *pneuma* sztoikus és orvosi jellegű felfogásába. Az említett mű meteorológiáról szóló részében a *spiritus* (gör.

⁴²³ Gal. *PHP* 4, 6, 2–3.

⁴²⁴ A szenvedélyek megbízhatatlan voltát, változékonyságát emeli ki, amely szemben áll a bölcs tévedhetetlenségével és törhetetlen voltával.

⁴²⁵ Stob. 2, 111, 18–112, 8.

⁴²⁶ Sen. *Q. N.* 2, 6, 6: *Esse autem unitatem in aere uel ex hoc intellegi potest quod corpora nostra inter se cohaerent. Quid enim est aliud quod teneat illa quam spiritus? Quid est aliud quo animus noster agitur? Quis est illi motus nisi intentio? Quae intentio nisi ex unitate? Quae unitas, nisi haec esset in aere? – „Hogy a levegőben megvan az egység, azt akár abból is beláthatjuk, hogy testünk részecskéi egymáshoz kapcsolódnak. Hisz mi más fogná össze őket, mint a *pneuma*. Mi más tartja lendületben a lelkünket? Mi volna a lélek mozgása, ha nem megfeszülés? Miféle megfeszülés, ha nem egységből fakadó? Miféle egységből, ha nem volna egység a levegőben?”*

⁴²⁷ Arist. *Somm. Vig.* 3, 461a.

⁴²⁸ Ld. bővebben HORNYÁNSZKY (2007: 189).

⁴²⁹ Hp. *Mobr. Sacr.* 19.

pneuma) mint univerzális erő van jelen, amely az egész világ éltetőjeként funkcionál.⁴³⁰ A *pneuma* szerinte mindent áthat és egyensúlyban tart, viszont ha ez a természetes egyensúly felbomlik, problémát okoz mind az emberi szervezetben, mind az embert körülvevő dolgokban: a természetben a földrengéstől a viharig, az emberben a testi betegségektől a lelki zavarokig. Szerinte a *pneuma* békésen halad addig a pontig, ameddig van kiútja, és nem ütközik akadályba. Viszont ha valami elzárja az útját, nagyobb erővel kell haladnia és megrázkódik.⁴³¹ Seneca a *pneuma* megrázkódásának, akadályba ütközésének magyarázatakor az ebből következő testi és lelki betegségekről is ír.⁴³² A félelem érzését, a helyes döntések kivitelezésének hiányát, az idős kor miatti gyengeséget és betegségeket mind-mind a *pneuma* akadályba ütközésének és megrázkódásának tulajdonítja. A *pneuma* mozgásának harmonikus állapotában az ember képes helyesen dönteni, a szenvedélyt elkerülni és racionális gondolkodását használni, viszont ha valami felmerül, ami gátolja mozgásában, testi és pszichés zavarokat eredményezhet.

Hine szerint Seneca téziseiben egyértelmű allúziókat találhatunk a *Corpus Hippocraticum* passzusaira, azaz az orvosi szakirodalom hatása megkérdőjelezhetetlen.⁴³³ Véleményét kutatásom alátámasztja, ugyanakkor ki is egészíti, hiszen meglátásom szerint Seneca egyfajta eklektikus irányzatot képvisel. Írásaiban nem csupán az orvosi szakirodalom, hanem a sztoikus *pneuma*-tan, illetve Platón és Aristotelés hatása is legalább annyira megmutatkozik.

⁴³⁰ Sen. *Q. N.* 6, 14, 1–2: *Corpus nostrum et sanguine irrigatur et spiritu, qui per sua itinera decurrit. Habemus autem quaedam angustiora receptacula animae per quae nihil amplius quam meat, quaedam patentiora in quibus colligitur et unde diuiditur in partes (...) Sed quemadmodum in corpore nostro, dum bona ualetudo est, uenarum quoque imperturbata mobilitas modum seruat; ubi aliquid aduersi est, micat crebrius et suspiria atque anhelitus laborantis ac fessi signa sunt: ta terrae quoque, dum illis positio naturalis est, inconcussae manent; cum aliquid peccatur, tunc uelut aegri corporis motus est, spiritu illo qui modestius perfluebat icto uehementius et quassante uenas suas. – „Testünket nemcsak a vér öntözi, hanem a *pneuma* is, amely a maga útjain fut végig. Az életerőnek azonban vannak bennünk szűkebb edényei, amelyeken áthalad, vannak tágasabbak, amelyekben összegyűlik, és ahonnét többfelé oszlik szét.(...) De ahogy testünkben, amíg egészségesek vagyunk, az erek mozgása is egyenletes és betartja a mértéket, ha viszont baj van, sűrűbben vernek, és sóhajtozás és zihálás jelzi a kínlódást és kimerültséget. Míg a természetes egyensúly fennáll, a Föld rendületlen marad, ám ha elromlik valami, olyan mozgás támad benne, mint egy beteg testben, mert a *pneumát*, amely addig mértékkel folyt át rajta, hevesebb ütés éri, így az rázza az ereket, amelyekben fut.”*

⁴³¹ Sen. *Q. N.* 6, 14, 3.

⁴³² Sen. *Q. N.* 6, 18, 6–7: *Etiannunc et illud accedit his argumentis per quod appareat motum effici spiritu, quod corpora quoque nostra non aliter tremunt quam si spiritum aliqua causa perturbat, cum timore contractus est, cum senectute languescit et uenis torpentibus marcet, cum frigore inhibetur aut sub accessionem cursu suo deicitur. Nam quamdiu sine iniuria perfluit et ex more procedit, nullus est tremor corpori: cum aliquid occurrit quod inhibeat eius officium, tunc parum potens in perferendis his quae integer tulerat, deficiens concutit quicquid suo uigore tendebat. – „Testünk is éppen úgy reszket, mint amikor a *pneumát* bolygatja meg valami ok: amikor összerántja a félelem, amikor ellankad az öregségtől, és az erek renyhése miatt elgyengül, amikor megdermed a hidegtől, vagy valami közeledő betegség eltéríti útjából. Amíg ugyanis végig bántatlanul folyik, és szokása szerint halad előre, a test nem reszket; amikor felmerül valami, ami meggátolja feladatának teljesítésében, akkor, mivel nem bírja véghezvinni, amire ép állapotában képes volt, fogyatkozása közben megrázza azt, amit erejével feszesen tartott.”*

⁴³³ MAIRE (2014: 65).

Láthatjuk tehát, hogy Seneca követi az pneumatizmus komplex orvosi-filozófiai elméleteit, miszerint a *pneuma* áramlásának akadályba ütközése rendellenességet, betegséget szül. Az embert kozmológiai kontextusba helyezi, párhuzamot vonva az egyén és a természet fiziológiai működése között. Az egyensúly megléte a világ működésének elengedhetetlen jelensége kell, hogy legyen, ha ez valami ok miatt felborul, zavar keletkezik. Mivel a kozmosz maga isteni természetű, ezért minden részlete tökéletes összhangban és szigorú egymásra vonatkoztatásban van minden más részlettel és az egészszel. Ha egy részlet nem „funkcionál” rendeltetése szerint, a harmónia felbomlik és zavar keletkezik.

6. 7. A sztoikus bölcs *insania* iránti rezisztenciája

A sztoikus filozófiában az egészség „természet szerinti”, a betegség pedig „természet ellen való” kondíció.⁴³⁴ A bölcsről általánosságban azt állították, hogy saját magának a legjobb orvosa, hiszen alaposan ismeri saját fizikumát, és tudja, hogyan kell elérni és fenntartani egészségét.⁴³⁵ Az egészség ennek ellenére közömbös szerepet töltött be, hiszen a bölcs erénye – egészségének elvesztéstől függetlenül – sértetlen marad, hiszen a megbetegedés olyan a számára, mint a „megbotlás”.⁴³⁶ Bár a testi egészség nem volt hatással a személy erkölcsi tulajdonságaira, úgy vélték, hogy az erény és a sztoikus életmód némi védelmet nyújt ellene. A legtöbb sztoikus azonban nem gondolta, hogy a bölcs teljesen immunis a fizikai betegségekkel szemben. A fizikai és lelki egészség közötti analógia valójában egy „tökéletlen” összehasonlítás, hiszen bár az *apatheia* egy ideális célpont volt, a fizikai test nem lehet mentes a betegségektől.⁴³⁷ Bár a sztoikus bölcs teljes mértékben képes kontrollálni szenvedélyeit és ismeri fizikumát, valószínűleg akkor sem tudja ellenőrzése alatt tartani az összes olyan tényezőt, amely a fekete epe vagy valamilyen más káros anyag képződését eredményezi a testben.⁴³⁸

Cicero kifejezetten állítja, hogy a *furor* (orvosi értelemben vett örület) súlyosabb állapotnak tűnik, mint az *insania* (morális értelemben vett örület), és az előbbi a sztoikus bölcsset is leküzdheti, míg az *insania* teljesen távol áll tőle.⁴³⁹ Diogenés Laertios is hasonlóan vélekedik, szerinte a bölcs nem örül meg morális értelemben (*mainesthai*), ugyanakkor néha szenvedhet a

⁴³⁴ Ld. pl. Stob. 2, 7, 7b.

⁴³⁵ Stob. 2, 7, 11. Úgy tartották, hogy az iskola alapítója, Zénón 98 évet élt és tökéletes egészségnek örvendett haláláig. Ld. AHONEN (2014: 117).

⁴³⁶ Plut. *De Stoic.* 1048b.

⁴³⁷ AHONEN (2014: 118).

⁴³⁸ *Uo.*

⁴³⁹ Cic. *TD* 3, 11.

melancholia vagy a delírium furcsa impresszióitól, amelyek olyan benyomások, amelyek nem felelnek meg a természet törvényeinek.⁴⁴⁰ Ugyanakkor Epiktétos a bölcs teljes rezisztenciáját képviseli: még álmában is „magánál van”, azaz meg tudja mondani, hogy álmoképei nem kataleptikusak.⁴⁴¹ Epiktétos szerint az előrehaladott tanítvány még az abnormalitásán, az irracionális állapotain is képes úrrá lenni.⁴⁴² Azaz az igazi bölcs számára, ha van ilyen, az egész elme transzparens és uralható: az abnormalitásnak és az irracionalitásnak nem marad hely, a test fiziológiája legyőzhető.

Seneca a morális értelemben vett *insaniát* tárgyalva fejti ki, hogy a bölcsek sem mentesek a lelki megrázkódtatásoktól, ugyanakkor fegyelmezetségükkel megakadályozzák a szenvedély megjelenését.⁴⁴³ Azaz az érzelmek kezdeti stádiuma a bölcseket is eléri, a különbség az, hogy ők értelmükkel visszaszorítják ezeket a benyomásokat, így azok nem tudnak gyökeret verni és pusztító hatást kifejteni. A harag és más szenvedélyek a lélek „akaratlagos hibái”, azaz kialakulásukhoz az értelem jóváhagyása kell. Ugyanakkor szerinte a bölcs szenvedhet orvosi hatáskörbe tartozó örülettől.⁴⁴⁴ A 83. levélben pedig Zénóonnal vitatkozik, hogy a sztoikus bölcs igenis lerészegedhet, azaz testének fiziológiája nem győzhető le az értelem erejével sem.⁴⁴⁵ Seneca szerint a sztoikus bölcs elméjét a bor, a tudatmódosító szerek és egyéb, rajta kívül álló körülmények igenis befolyásolják és tudatkárosodást szenvedhet tőlük, azaz a bölcs

⁴⁴⁰ DL 118: ἔτι δὲ οὐδὲ μανήσεσθαι προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν αἰρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν.

⁴⁴¹ DL 10, 120.

⁴⁴² Epict. *Diss.* 3, 2, 5: τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος. – A harmadik terület a már előrehaladókra (azaz: fejlődőkre) vonatkozik, a másik kettő biztonságát szolgálja: az embernek még azok a megjelenő képzetei se maradjanak vizsgálat nélkül, amelyek álmában vagy részegségében támadtak benne, vagy olyankor, amikor éppen leírta őt a melankólia.

⁴⁴³ Sen. *Ir.* 2, 2, 2: *Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet.* – „A haragot fegyelmezéssel távol lehet tartani, mert az a lélek akaratlagos hibája, nem olyan, amely ember voltunk valamilyen sajátos vonásából adódik, s amely ilyenformán a legbölcsebbekkel is előfordul, köztük mindjárt első helyen említve azt a lelki megrázkódtatást, amelyet a jogtalanság gondolata kelt bennünk.”

⁴⁴⁴ Sen. *Const. Sap.* 3, 1: *sapientem negatis insanire, non negatis et alienari et parum sana uerba emittere et quidquid uis morbi cogit audere.* – „tagadjátok, hogy a bölcs viselkedhet esztelenül, de nem tagadjátok, hogy kerülhet önkívületi állapotba, tehet kevésbé józan kijelentéseket, és elkövethet bármit, amire az örület kényszeríti.” Ebben valószínűleg Chrysippos követi, aki szerint az erényt a bölcsek is „elveszthetik” a túlzott alvás (kóma?), *melancholia* vagy egyéb szerhasználat miatt. (Simp. *in Cat.* 8, 22–26).

⁴⁴⁵ Sen. *Ep.* 83, 27: *Dic ergo, quare sapiens non debeat ebrius fieri (...)* *Nam si illud argumentaberis, sapientem multo vino non inebriari et retinere rectum tenorem etiam si temulentus sit, licet colligas nec veneno poto moriturum nec sopro dormiturum nec elleboro accepto dormiturum quidquid in visceribus haerebit eiecturum deiecturumque.* – „Mondd ki hát, miért nem szabad a bölcsnek lerészegednie!(...) ha ugyanis amellett érvelsz, hogy a bölcs megrészegedik a sok italtól, de megőrzi jól hangolt természetét akkor is, ha fejébe száll a bor, akkor már azt is kikövetkeztetheted, hogy ha mérget iszik, nem hal meg, ha altatót vesz be, nem alszik el, ha pedig hunyort iszik, nem jönnek ki belőle a beleiben pangó anyagok fönt is, lent is.”

megingathatatlansága hamis. A bölcs lelki szilárdsága átmenetileg elveszhet az abnormális tudatállapotokban az erénnyel együtt.⁴⁴⁶

Láthatjuk tehát, hogy Seneca írásai orvosi szempontból is mérvadó megfigyeléseknek tekinthetőek, *insania*-felfogása párhuzamba állítható a korabeli orvosi szakirodalmi elméletekkel, és érzelmekkel kapcsolatos, mai szóval élve terápiás eszközei, életvezetési stratégiája több szempontból igazolja antik orvosi szakirodalom téziseit. Seneca – a sztoikus elődöket követve – megkülönbözteti a kétfajta *insaniát*, az egyik testi betegség miatt alakul ki, a másik pedig a szenvedélyek miatt, ugyanakkor szerinte a kétfajta örület tünetei hasonlóak. Követi a korabeli orvosi szakirodalom téziseit, hiszen kifejti: a testi eredetű lelki zavar esetén a fekete epét kell hunyorral kezelni. Megjelenik nála az elemek és a hozzájuk kapcsolódó érzetek jelentősége is az emberi szervezet működésében és az egyén karakterének alakulásában. Ezek az elemek és a velük együtt megjelenő jellemzők (hideg-meleg, száraz-nedves) meghatározzák az emberek karakterének alakulását. Szerinte nem mindegy, hogy melyik elem kerül túlsúlyba, és a karaktert azért nehéz formálni, mivel az elemeknek a már kialakult arányait nehéz megváltoztatni. A test hidegségének és szárazságának a félelemmel és szomorúsággal való összekapcsolása az orvosi szövegek *melancholia*-leírásával mutat hasonlóságot; a test felhevülése, a tűz elem dominanciája pedig egyfajta „aktívabb”, agresszivitást magában hordozó pszichés kondíciót eredményez az orvosi tézisekhez hasonlóan. Passzusaiban utalásokat fedezhetünk fel arra vonatkozóan is, hogy tisztában van azzal az orvosi elmélettel, miszerint az epe szerepet játszik az örület kialakulásában. Seneca – az orvosi szövegekhez hasonlóan – többféle tünetet vél felfedezni az *insania* kapcsán, mint a félelem, a szomorúság, a hangulatingadozás, az agresszivitás, a halálvágy, a képzelgések, a hallucinációk, amelyek korlátozzák a valóság valódi, kognitív módon való észlelését. Emellett megfigyelhettük a *pneuma* szerepét leírásaiban, amelyben nem csupán az orvosi szakirodalom, hanem a sztoikus *pneuma*-tan, illetve Platón és Aristotelés hatása is legalább annyira megmutatkozik. Terápiás eszközei, mint a tanácsadás, a biztatás, az önmegerősítés, a reménykeltés, illetve az individualizáló megfigyelés és egyénre szabott terápia az antik orvosi terápiában is megjelennek.

⁴⁴⁶ Sen. *Ben.* 7, 16, 5. Az erény elvesztésének kérdéskörét illetően a jó ember is válhat rosszá, hiszen úgy ítéli meg, hogy az ilyen esetek a betegséggel egyenértékűek, mivel a rossz ember betegségben szenved (*morbis animi*).

7. Az *insania* megnyilvánulásának különböző formái Seneca tragédiáiban

Seneca nem csupán prózai műveiben, hanem drámáiban is nagy hangsúlyt fektet az örület érzékletes ábrázolásra és annak tragikus következményeire. Az értekezés ezen részében a filozófiai művek tragédiákhoz való viszonyára keresem a választ az örület megjelenítését, mibenlétét és kezelését illetően.

Fitch a Seneca *philosophus*nak tulajdonított tragédiákat három csoportba rendezte: az első kategóriát a korai darabok képezik, az *Oedipus*, az *Agamemnon* és a *Phaedra*; a másodikat a *Troades*, a *Hercules Furens* és a *Medea*; a késői művek csoportjába pedig a *Thyestes* és a *Phoenissae* tartozik.⁴⁴⁷ Fitch az osztályozást a drámákban megfigyelt stílusjegyek alapján állította fel, különösen a szünet sor közepén való megjelenése és a megrövidült szó végi ‘-o’ gyakoribb előfordulása alapján.⁴⁴⁸ A kategorizálást a kutatók többsége elfogadja,⁴⁴⁹ ugyanakkor vannak, akik ellentmondanak neki. Töchterle szerint a verbális párhuzamok alapján az *Oedipus* keletkezési ideje 62–65 közé tehető.⁴⁵⁰ Töchterle – Fitch következtetéseinek kifogásolása mellett – a tragédia sajátos „politikai céljára” is rámutat: meglátásában Nero, Claudius és Agrippina karakterét *Oedipus*, *Laius* és *Iocasta* jeleníti meg a drámában.⁴⁵¹

Fitch kategorizálásában a második csoportot a *Troades*, a *Hercules Furens* és a *Medea* alkotják. Nisbet azt állítja, hogy a *Medea* – amely feltehetőleg Claudius 43-as inváziójára utal Nagy-Britanniában⁴⁵² – valószínűleg nem Claudius halála után keletkezett, és az 51–52-es keletkezést javasolja, amikor Gallio (Lucius Annaeus Novatus), Seneca testvére korinthuszi prokonzul volt. Nisbet szerint ez egy „megfelelő pillanat lehetett Seneca korinthuszi témájú darabjához”.⁴⁵³ Felvetése bár ötletes, Marshall szerint aligha tekinthető biztosnak.⁴⁵⁴ Fitch a *Hercules Furens* keletkezési idejét 54-re teszi, és úgy véli, hogy az *Apocolocyntosis*szal egy időben írhatta, hiszen a tragédia és Claudius paródiája között több párhuzam található.⁴⁵⁵

⁴⁴⁷ KOHN (2003: 273).

⁴⁴⁸ MARSHALL (2014: 38).

⁴⁴⁹ KOHN (2003: 273).

⁴⁵⁰ TÖCHTERLE (2014: 483–491).

⁴⁵¹ A senecai *Iocasta* (*hunc pete / uterum capacem*: Sen. *Oed.* 1038; *Hunc petite uentrem*: Sen. *Pho.* 447) és az Agrippina haláláról szóló leírások (*Oct.* 368–372; *uentrem feri*: Tac. *Ann.* 14, 8 .4) egyezést mutatnak, ezért Töchterle szerint az *Oedipus*ban Seneca Agrippina 59-ben bekövetkezett halálára utalhat. Boyle meglátásában valószínűsíthető, hogy Tacitus és az *Octavia* szerzője a senecai *Iocasta* karakterben megfelelő modellt láttak az Agrippinát megjelenítő beszámolóhoz, aki a vérfertőzés és a morális hiányosságok megtestesítőjének szimbóluma lett. Ld. BOYLE (1997: 102).

⁴⁵² Sen. *Med.* 368–370: *quaelibet altum cumba pererrat. / Terminus omnis motus et urbes / muros terra posuere noua.* – „átszeli bármely bárka a tengert. / Áthágva határt, városok új föld- / részen raknak körül őrfalakat.”

⁴⁵³ NISBET (2008: 295).

⁴⁵⁴ MARSHALL (2014: 39).

⁴⁵⁵ FITCH (1987: 51).

Marshall meglátásában a *De ira* megírása is valószínűleg ebben az időben történt, és ez bizonyos mértékben befolyásolhatja a művek értelmezését.⁴⁵⁶ Ugyanakkor hozzáteszi, hogy ezek hipotetikus keletkezési időpontok, és nem kizárt, hogy az első két csoport összes darabja jóval korábbi időszakból származik.⁴⁵⁷ A harmadik kategóriába tartozó darabok időpontja a 60-as évekre tehető, a *Thyestes* valószínűleg 62-ben, a *Phoenissae* pedig Seneca életének utolsó éveiben íródhatott. Nisbet szerint Seneca tudatosan olyan mitikus történetet választott témájaként, amely mind Euripidést, mind Sophoklést vonzotta utolsó éveikben.⁴⁵⁸

A tragédia a katarzis eléréséhez gyakran folyamodik az *insania* állapotának megrázó bemutatásához, amely legtöbbször a szereplők fájalmából, veszteség- és szégyenérzetéből, haragjából és bosszújából fakad. A mitológiai témájú tragédiák szereplőinek lelki zavarai egyszerre magyarázható az isteni beavatkozással és a személyes felelősséggel.⁴⁵⁹ Mivel egyúttal filozófus is, Seneca görög elődeinél még nagyobb hangsúlyt helyez az ember belső szenvedésére, lelki vívódására drámai műveiben.⁴⁶⁰ A Seneca-tragédiák valójában nem cselekménydrámák, azaz a szerkezetnek, a történet kibonyolításának másodlagos szerepe van. A fő cselekményt nem a külső, hanem a hősök belső, lelki történései jelentik: a mondanivaló hangsúlya a szereplők lelkében játszódik, a szenvedélyek romboló ereje, az örület manifesztálódása a cselekmény fölé kerekednek.⁴⁶¹

A tragédia műfaja nyilvánvalóan nem nyújt elég tág keretet e mentális állapot részletes bemutatására, de Seneca prózai műveivel egybevetve mégis nagyobb rálátást kaphatunk a „senecai *insania*” jellegére, így alaposabb vizsgálatnak vethetjük alá. Valószínűsíthetően hatottak Senecára a görög tragédiaírók művei, ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mekkora a köztük lévő időbeli távolság. Ferenczi Attilát idézve: „Senecát ugyanúgy egy egész világ választja el az athéni tragikusoktól, mint Shakespeare-t Beckett-től.”⁴⁶² A görög elődökkel való hasonlóságok és különbségek bemutatására az egyes drámák elemzésekor ki fogok térni. Ugyanakkor érdemes figyelembe venni azt a tény is, hogy az általunk ismert tragédiák az antik tragédiatörténet elején és végén születtek, a köztük született művek nem maradtak ránk. Pl. olvashatjuk Euripidés és Seneca *Medeáját*, de ugyanezzel a címmel írt

⁴⁵⁶ MARSHALL (2014: 35). Általánosságban a *De ira* keletkezési időpontját 41–52 közé teszik teszik.

⁴⁵⁷ MARSHALL (2014: 39).

⁴⁵⁸ NISBET (2008: 309).

⁴⁵⁹ KOSAK (2018: 1–2).

⁴⁶⁰ SZILÁGYI (1977: 98–128).

⁴⁶¹ SZILÁGYI (1977: 20).

⁴⁶² *Uo.*

drámai művet Ennius, Naevius, Pacuvius, Accius, Ovidius stb., emellett pedig Senecára az epikus feldolgozások is hatást gyakorolhattak.⁴⁶³

A Seneca-tragédiák valódi üzenete nem egyértelmű: felmerül a kérdés, hogy vajon a fájdalom, a kegyetlenség, a szörnyűség közvetlen szemléltetése milyen kapcsolatban állhat filozófiai írásainak bölcsességével. Valójában Seneca a tragédiákban nem gyógyírt kínál, hanem diagnosztizál, a fájdalmas valósággal szembesíti közönségét, és ily módon az önismeret küszöbére vezeti el, hiszen a valódi *virtus* szerinte önmagunk legyőzésében rejlik.⁴⁶⁴ Ehhez pedig önismeretre és önkontrollra van szükség, hogy felismerjük és kezeljük a lelkünkben dúló, romboló szenvedélyeket. A dialógus igen fontos szerepet játszik, amire a dráma műfaja alkalmat is teremt. A tragédiákban az *insania* állapotába került hős sok esetben elmondja fájdalmát, szenvedélyét egy hozzá közel álló személynek, aki próbál neki segíteni, tanácsot adni, eltántorítani tervétől és helyreállítani racionális gondolkodását, tehát egyfajta terapeutikus kapcsolatnak lehetünk tanúi.

Feltételezhetjük, hogy Seneca filozófusköltőként egy felhasználható életfilozófiát kíván adni, ezért a vizsgált jelenségeknek nemcsak tényyszerű jellemzését nyújtja, hanem az is a célja, hogy a műből életvezetési tanácsokat szerezzen az olvasó.⁴⁶⁵ Szerinte az emberek példák (*exemplum*) révén sokkal hatékonyabban sajátítják el a tanokat, mint puszta tanulás útján (*praecepta*).⁴⁶⁶ A költő feladata az, hogy az életvezetéshez segítséget nyújtson példák révén, és erre szerinte a színház a legmegfelelőbb.⁴⁶⁷ Az emberi magatartások, hibák nyilvános bemutatása révén a néző önmagára ismerhet és tanulhat. A szemünk előtt megnyilvánuló érzelmeknek, az erőszaknak erős lélektani hatása van a nézőre, és Seneca ezeket a módszereket a sztoikus filozófia megjelenítésére használja fel.⁴⁶⁸ A filozófusköltő elismerte ennek a kognitív folyamatnak a jelentőségét, azaz hogy a tragédia segít az érzelmek felismerésében és

⁴⁶³ SZILÁGYI (1977: 20).

⁴⁶⁴ SZILÁGYI (1977: 98–128).

⁴⁶⁵ BÄUMER (1982: 132).

⁴⁶⁶ FERENCZI–TAKÁCS (2002: 110–112).

⁴⁶⁷ Sen. Ep. 108, 8: *Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnoscamus et consensu vera esse testamur?* – „Nem látod, hogyan zúg tapstól a színház, valahányszor olyasmi hangzik el, amellyel általánosan egyetértünk, és helyeslésünkkel bizonyítjuk igazságát?” Ld. CHAUMARTIN (2014): A szerző mellett érvel, hogy Seneca tudatosan tanítói és prevenciós céllal írta tragédiáit, hogy közönségének megmutassa a szenvedély romboló erejét és annak lehetséges konzekvenciáit. Az *Epistula* 108-ban Seneca nyíltan követve Kleantést kinyilvánítja, hogy a színház morális segítséget nyújthat a jól megírt és mély értelmű sorok révén. Azok számára, akik nem járatosak a filozófiában, a tragédia tanító jelleggel funkcionálhat, ahogy a prózában megírt filozófia is teszi egy másik műfajban, de ugyanazon céllal. A lényeg nem az volt, hogy egy szisztematikus beszámolót kapjon a sztoikus filozófiai tételekről a közönség, hanem hogy a görög mitológiai alakokat felhasználva apotropaikus (prevenciós) és parenetikus (tanácsadó) célokat szolgáljon.

⁴⁶⁸ PRATT (1963: 11).

letisztázásában, hogy hordoznia kell az *anagnorisis* jellegét, amely a tudatlanságtól a tudásig, önmagunk valódi megismeréséhez vezet, azaz egyfajta tükröt állít elénk.⁴⁶⁹

Ez a tény egyes tudósok számára alátámasztotta azt a nézetet, hogy Seneca a tragédiáit valójában előadásra szánta,⁴⁷⁰ ami ellenkezik a korábban elfogadott „könyvdráma”-elmélettel. Seneca a maga szemléletességével képes lehetett megragadni nézőközönsége figyelmét, és olyan morális témákra irányítani, mint a harag örülete. A vita, amely akörül folyt, hogy vajon Seneca színpadra szánta-e drámáit vagy nem, a senecai tragédiák dramaturgiájának igen mély feltárását eredményezte, de a kérdést eldönteni bizonyossággal nem tudta.⁴⁷¹ Ugyanakkor az előadhatóságra vonatkozó választ számos nyugat-európai és tengerentúli színház megadta már.⁴⁷²

Seneca drámai technikáját tekintve eltér elődeitől: a hangsúly a közvetlen ábrázolásmódon van a közvetettel szemben (pl. Medea gyermekei a nyílt színen hálnak meg), a feszültséget a költő mindvégig fenntartja a drámai csúcspont kiteljesedéséig (a *Medeában* pl. azzal, hogy Iasón megjelenésekor az egyik gyermek még él, akinek életben maradása érdekében még fel tudna lépni, ellentétben Euripidésszel, akinél Iasón már későn érkezik, s kétségbeesése már csak szitkozódásokban merül ki). A rituálék jobban előtérbe kerülnek, mint elődeinél, pl. Medea varázslónői tevékenysége a nyílt színen zajlik, az *Őrjöngő Herculesben* Theseus önmaga mesél az árnyak birodalmában tett látogatásukról.⁴⁷³ Seneca talán egyik legfontosabb drámai eszköze, hogy az érzelmeket, szenvedélyeket hosszú monológokban prezentálja, és már a tragédia elején pátoszos hangvételnél exponálja ezeket (pl. a *Medea* és a *Phaedra* esetében már az elején szembesíti a közönséget a szereplők fájalmával, érzelmeivel, míg Euripidés az asszonyok szenvedélyét először a környezetükben jeleníti meg).⁴⁷⁴ Érdekességnek számítanak emellett a kommentáló részek, amelyekben egy-egy mellékalak szájába adja a főszereplő

⁴⁶⁹ STALEY (2009: 93). Seneca gyakran használja az *agnoscere* igét az erőszak emberi lehetőségeinek felismerésére és a pusztító szenvedélyre. (pl. *Med.* 1021.: *Coniugem agnoscis tuam?* – „Hitvesed felismered?”; *Thyest.* 1005: *natos ecquid agnoscis tuos* –, „Magzatjaid felismered?”; *Phaedr.* 113.: *fatale miserae matris agnosco malum* – „Nyomorult anyámnak végzetes balsorsa sújt.”).

⁴⁷⁰ SZILÁGYI (1977: 448).

⁴⁷¹ HARRISON (2014): A szerző két befolyásos Seneca-drámákkal foglalkozó elemzést hasonlít össze: PRATT *Seneca's Drama* (1983) című értekezését és BOYLE *Tragic Seneca* (1997) című könyvét. Az előbbi úgy véli, hogy a Seneca drámáit elsősorban a stoicizmus filozófiai hitével kapcsolatos elkötelezettsége motiválta; a színpadi előadás így kevésbé fontos, mint a befolyásos olvasók körében való hatás. Az utóbbi szerint a színpadi színjáték soha nem megkérdőjelezhető, mivel a kompozíció célja és a karakterek komplex motivációi a színpadon Seneca színházát többszintű, egyidejűleg működő, számtalan ötletbe fordíthatják. Nyilvánvaló, hogy a nézeteikben mutatkozó különbségek, bár egyszerűsítettek, befolyásolják a Seneca tragédiáiról kialakuló elképzelésünket. Seneca áthelyezte a tragédia középpontját az istenekkel vagy a társadalmi normákkal való ütközéstől az „egyéni lélek elszigetelődéséig”.

⁴⁷² FERENCZI-TAKÁCS (2006: 14).

⁴⁷³ KOHN (2013: 15–31).

⁴⁷⁴ FITCH – MCEL DUFF (2008).

érzelmeinek leírását és reakcióit. További igen fontos drámai technika a tudatosság megjelenítése a hősök esetében. Példaként említhetjük Medeát, aki retorikai eszközökkel növeli haragját.⁴⁷⁵ Neve egyszerre egyfajta program is a számára, amelyet kötelességének érez valóra váltani.⁴⁷⁶ Indulatát addig fűti, amíg el nem érkezik egy olyan pszichés állapotba, amely ezt lehetővé teszi számára, hiszen nyugodt lelkiállapotban ölni nem lehetséges. Ilyen szempontból különbség görög elődeihez képest, hogy Seneca „érdeklődése a lélektanilag patológikus iránt leplezetlenül megmutatkozik bennük.”⁴⁷⁷ Boyle megfogalmazásában a Seneca-tragédiákban az emberi lélektanon, a közvetlen ábrázoláson, az érzelmeken és az abból következő viselkedésen való hangsúly egyértelmű.⁴⁷⁸

A hősök örületét a költő az identítasalakítás különböző eszközeivel is prezentálja. Az egyik ilyen módszer az önmegnevezés technikája, azaz a szereplők gyakran monologizálnak, és közben gyakran használják az önmegszólítást. Hercules tizenkettő, Medea nyolc alkalommal nevezi meg magát. Kiváló példaként hozható fel továbbá Oedipus, aki egész élettörténetét foglalja össze a következő szavakkal: „Ez az arc illik tehozzád.”⁴⁷⁹ Az énkép alakításának másik fontos tényezője az előzmények befolyásoló ereje, amelyek a személy élettörténetében, legtöbbször a családra vonatkozóan jelennek meg. Példaként említhetjük Phaedra anyja vétkes szerelmét, amit mint örökséget véli felfedezni magában,⁴⁸⁰ vagy Medeát, aki korábbi tetteihez hasonló vagy annál is kegyetlenebb bűnre készül.⁴⁸¹ További identítasalakító eszköz a szociális szerep, amely öndefiniáláshoz, majd hibás végkövetkeztetéshez vezet, hiszen az egyszavas önmegnevezések sosem a személyiség gazdagodását, hanem leegyszerűsítését hordozzák magukban. Ezzel a költői technikával találkozunk, amikor Medea lelkében az anyai ösztönök felláznak a terv ellen, hogy bosszút vegyen megcsalata miatt.⁴⁸² A tragédiákban ezek az identítasalakító eszközök a főhősök és mások pusztítását eredményezik. Megfigyelhető továbbá folyamatos elidegenedésük eddigi

⁴⁷⁵ SZILÁGYI (1977: 450).

⁴⁷⁶ Sen. *Med.* 171: *Medea fiam.* – „Medea leszek.”; *Uo.* 910: *Medea nunc sum.* – „Medea most vagyok.”

⁴⁷⁷ FERENCZI-TAKÁCS (2006: 13–14).

⁴⁷⁸ STALEY (2009: 55).

⁴⁷⁹ Sen. *Oed.* 1003: *vultus Oedipodam hic decet.*

⁴⁸⁰ Sen. *Phaedr.* 112–114: *Quo tendis, anime? quid furens saltus amas? / fatale miserae matris agnosco malum: / peccare noster nouit in siluis amor.* – „Lelkem, mivé válsz? Örült, erdőt miért szeretsz? / Nyomorult anyámnak végzetes balsorsa sújt.”

⁴⁸¹ Sen. *Med.* 49–50: *haec uirgo feci; grauior exurgat dolor. / maiora iam me scelera post partus decent.* – „Még szüzen tettem így; forróbban égj, harag! / Nagyobb bűn illik már hozzám, ki szült fiat.”

⁴⁸² Sen. *Med.* 934–936. *Medea mater (...) crimine et culpa carent, / sunt innocentes, fateor.* – „Anyjuk Medea (...) Nem bűnösök: / ártatlanok, bevallom.”

életüktől, értékeiktől, szeretteiktől, amint a destruktivitásuk, örületük egyre nagyobb testet ölt.⁴⁸³

Seneca a tragédiákban voltaképpen egy olyan emberiség képét vázolja fel, amely kötelezettségét nem teljesíti, sőt pusztít. Példaként említhetjük Medeát, aki voltaképpen tudatában van terve szörnyű és elítélendő voltának, azaz használja rációját, de fordítva, mint amit a filozófusok propagálnak: míg Seneca a filozófiai írásokban a verbális önbefolyásolás technikájával a *virtus* elérésére, jó cselekedetekre ösztönzi az olvasót, *Medea* című tragédiájában ennek éppen az ellenkezője történik: a hősnő ezekkel a drámai eszközökkel motiválja magát arra, hogy szörnyűségeket vigyen véghez, és hogy örülete még nagyobb formát öltön. Ily módon a drámákat a filozófiai írások negatív megfelelőjeként értelmezhetjük, amelyek a realitás fájdalmas szembesítésének technikájával ösztönzik nézőit arra, hogy felismerjék: a *ratio* vezette élet, a *virtus* és ennek az eléréséhez szükséges filozófia nélkül a szenvedély örülete csapdába ejthet minket. Voltaképpen Seneca közvetett módon azt sugallja, hogy a valódi erény önmagunk leküzdésében található meg.⁴⁸⁴

Seneca drámáinak elemzésekor jelentős figyelmet szentelnek a természetből vett képi ábrázolásoknak, metaforáknak, amelyekkel Seneca a dráma egyfajta „belső valóságát és dinamikáját” jeleníti meg.⁴⁸⁵ A disszertációban ismertetésük kiemelt szerepet kap, hiszen a metafora lényegében Seneca filozófiájának és költészetének egy igen fontos módszere, ugyanis elvezet bennünket a valódi lényeghez. Bartsch megfogalmazásában a valóság maga paradox módon „a figurálisnak a kihatása”. A valóság megfelelő megragadása és értékelése szükségessé teszi számunkra a külvilág metaforikus újraértelmezését, a vele való kapcsolatunk tudatosítását, valamint személyiségformálásunk figurális eljárásának alkalmazását. Ez utóbbihoz Seneca a személyiséget megjelenítő metaforák tárházát nyújtja.⁴⁸⁶ A természet pusztító erői azt jelképezik, hogy a főhős kudarcot vall az önuralom gyakorlásában, így ezek az erkölcsi romlás, az indulatok veszélyes voltának szimbólumai. Ahogy a természet vad erői a pusztítást hordozzák magukban, úgy a főhősök örülete is halálos, megfékezhetetlen, pusztító és mérgező. A természeti jelenségeknek és az egyén lelki háborgásának összehasonlítása és metaforákban

⁴⁸³ FITCH–MCELDUFF (2008: 24–40). A senecai tragédiában az identitás megalkotása, átvétele és megerősítése központi jelentőségű, mivel ennek eredményeként juthatnak el a hősök egy adott konklúzióhoz. A cikk kifejti a senecai identitásalakítás eszközeit, amelyek a következők: önmegnevezés, előzmények, szociális szerep (*persona*), önmegszólítás és önmegnevezés. Ezek az identitásalakító eszközök a senecai drámák főhősének önpusztító viselkedéséhez vezetnek. Megfigyelhető folyamatos elidegenedésük eddigi életüktől, értékeiktől, és a lelkükben dúló destruktív erők, illetve abból következő tetteik hatással lesznek környezetükre, azaz önpusztításuk szociális kapcsolataik rombolását is eredményezik.

⁴⁸⁴ FITCH–MCELDUFF (2008: 24–40).

⁴⁸⁵ Ld. BARTSCH (2009).

⁴⁸⁶ *Uo.* A szerző Seneca metafora-használatára és sztoikus identitásformálására fókuszál.

való megjelenítése a sztoikus filozófiával összhangban állnak. Ha az egyén nem él a sztoikus filozófia követelményei szerint harmóniában a természettel, a lélek egyensúlya felborulhat, és a lélek egészének racionális döntésekért felelős részétől az érzelmek átvehetik az irányítást. Seneca azáltal, hogy az emberi érzelmeket kozmikus keretbe vetíti ki, követi a sztoikus filozófia alap gondolatát: az ember és a kozmosz rokonságának és egységének felismerését. Az imént kifejtettekből feltételezhetjük, hogy Seneca tragédiái voltaképpen a sztoikus filozófia etikájának ábrázolásai, a könnyebb értelmezhetőség céljából költői mítosztörténetek, amelyek a sztoikus filozófia morális példázatait tükrözik.⁴⁸⁷ Seneca drámabeli *insania*-konceptiójának vizsgálatához tehát a metaforák megértése elengedhetetlen, hogy a tragédiaíró való üzenetét megértsük az örület bemutatáskor.

A továbbiakban Seneca tragédiái közül a *Medeát*, a *Phaedrát*, a *Hercules furens*, az *Agamemnon* és a *Thyestest* fogom elemezni. A *Troades*, a *Phoenissae* és az *Oedipus* nem tekintem „örületdrámának”, a disszertáció szempontjából való lélektani elemzésük nehezen kivitelezhető, egyrészt a témák, másrészt a dramaturgia miatt. A *Troades* Polyxena és Astyanax feláldozásának szomorú történetét tárja elénk, a *Phoenissae* Oedipus Cithaeronra való elvonulását fejt ki lánya kíséretében, illetve a fiai közti háborút, melyet Antigone és Iocasta – bár más helyszínen – de próbál megakadályozni. Az *Oedipus* sem kifejezetten az örület, hanem a végzet tragikus drámája, és bár a belső monológok dominálnak, amelyben a hős kifejti érzelmeit, a valóság megtudásától való rettegését, majd önmagára kiszabott büntetését, véleményem szerint mégsem nevezhetjük a lélekben dúló romboló jellegű érzelmek, az örület tragédiájának.

Seneca a tragédiáiban ugyan nagymértékben eltér görög elődeitől, de hatásuk egyértelmű. A *Medea*, a *Phaedra*, a *Thyestes*, a *Hercules furens*, a *Troades* és a *Phoenissae* esetében Euripidésszel, az *Oedipus*, a *Troades*, a *Thyestes* kapcsán Sophoklésszel verseng, az *Agamemnon* és a *Phoenissae* esetén pedig Aischylos hatása mutatkozik meg. A sok eltérés valószínűleg tudatos, illetve elveszett hellenisztikus és latin drámák hatásának is köszönhető.⁴⁸⁸ A *Codex Etruscus* Seneca neve alatt kilenc tragédiát örökített meg, a kéziratokban pedig tizedikként fennmaradt egy *Octavia* című praetexta is. Az utóbbi mű és a *Hercules (Oetaeus)* hitelességét a kutatók kétségbe vonják, ezért disszertációmban nem tárgyalom őket.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ SZILÁGYI (1977: 446).

⁴⁸⁸ *Uo.* 937.

⁴⁸⁹ NOLDEN (2019).

7. 1. Médeia / Medea

7. 1. 1. Médeia alakja a Seneca előtti drámai irodalomban

A mitikus Médeia-alak tragikus színházba való integrálása, és hogy annak fontos szereplője maradt egyszer és mindenkorra, egyértelműen Euripidés érdeme.⁴⁹⁰ Ő tette Médeiát gyermekgyilkossá,⁴⁹¹ s így ő kreált olyan konfliktust az epikus anyagba, amely kortól függetlenül variálható drámai helyzeteket nyújtott.⁴⁹² Médeiát Euripidés főként mint szerelmes asszonyt és megcsalt feleséget viszi színre, hétköznapi közegben és szituációban. A költő feldolgozásában Médeia az átlagos asszonysors képviselője, akivel a kórus rokonszenvez, és olyan lelki dimenziót kölcsönöz az asszonynak, amely révén eléri, hogy a közönségben együttérzés ébredjen az asszony iránt. Mivel Médeia tud a házasságban teljesen alárendelt nők jogfosztottságáról, a következő keserű szavakkal fakad ki.⁴⁹³ Ily módon egyfajta női identitást ad magának: egy az asszonyok közül, aki sorsa miatt szenved, sőt mivel másik országból érkezett, még nehezebb helyzetben van, és Euripidés arra helyezi a hangsúlyt, hogy egy olyan, férje által elhagyott nőt mutasson be, aki kénytelen a többi asszony szolidaritására hagyatkozni. Ezzel a tragédiaíró a régi mítosz varázslónő alakját negligálja, és kifejezetten mint asszonyt állítja elénk, azaz megpróbálja Médeia mitikus és hétköznapi jellemzőit oly módon „összevonni”, hogy abban a hétköznapiak váljanak hangsúlyossá, azzal a céllal, hogy a nézők Médeia tragikus sorsát átéljék a gyermekgyilkosság ellenére is.⁴⁹⁴ Ugyanakkor Médeia megőrzi hajdani fenyegető mivoltát, és féktelen vágya, hogy bosszút álljon az őt ért sérelmen és kiálljon tisztessége mellett, diadalmaskodik minden észszerűség fölött, sőt még gyermekeinek meggyilkolása miatt érzett szörnyű fájdalmán is.⁴⁹⁵ A végső jelenetben, amikor Iasón közli a gyermekek eltemetésének jogigényét, Médeia tudatja vele elhatározását, miszerint ő akarja eltemetni őket, hogy ellenség ne bánthassa sírjukat. Igen fontos megemlíteni továbbá, hogy az

⁴⁹⁰ A klasszikus kor más Médeia-drámáiról – mindenekelőtt Neophrón tragédiájáról – túl keveset tudunk ahhoz, hogy megbízható képet alkothassunk.

⁴⁹¹ Ld. D. TÓTH (2017: 21): Az egyik változat szerint Héra szerette volna megjutalmazni Médeiát, mivel elutasította Zeust, és ezért ajándékol gyermekeinek halhatatlanságot ígért, ugyanakkor az ígéret nem valósult meg. Egy másik változatban Médeia hét fiát és hét lányát a korinthosiaiak gyilkolták meg, mert nem fogadták el idegen szokásait. Pausanias két fiúgyermekről ír, akiket a korinthosiaiak halálra köveztek bosszúból, mert elvitték az anyjuk által megmérgezett ajándékát Iasón új menyasszonyának. Ld. továbbá FRITZ (1962: 325–336).

⁴⁹² TSCHIEDEL (2004: 102–103).

⁴⁹³ E. *Med.* 230–31. πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει / γυναῖκός ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν. – „Az összes ésszel bíró lény közül / legrosszabb sorsuak mi, asszonyok vagyunk.”

⁴⁹⁴ TSCHIEDEL (2004: 102–103).

⁴⁹⁵ E. *Med.* 1078–1079: καὶ μανθάνω μὲν οἷα τολμήσω κακά, / θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων. – „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, / de elmémnél hatalmasabb a szenvedély.”

euripidési Médeia gyermekgyilkosságában nemcsak a bosszú játszik szerepet, hanem legalább annyira a gyermekek iránt érzett aggodalma és félelme, hogy bántani fogják őket.⁴⁹⁶

A *ratio* és érzelem küzdelme – összekapcsolva a férfi-nő, a görög-barbár, az emberi-isteni relációkkal – Euripidés tragédiáiban igen hangsúlyos, amelyekben a költő a szenvedélyt, a racionális és irracionális erők összeütközését, az abnormalitás pszichológiai jelenségeit viszi színre, legyen szó szerelemről (Médeia; Hippolytos), bosszúvágyról (Médeia; Hekabé; Élektra), az isteni indíttatású örületről (*Az őrvjögő Héraklés*) vagy a vallási eksztázisról (*Bakkhánsnők*).⁴⁹⁷ A mítosz szolgáltatja az alapot e jelenség pszichológiai terminusának modernkori megszületéséhez, amelyet a mai pszichológia és pszichiátria Médeia-komplexusnak nevez. A férjén való bosszúállás a gyermekek halálba vitele által ma is létező jelenség, s e terminus a „Médeia-anyát” egy narcisztikus, megsebzett, reményvesztett, függésben lévő nőként írja le, aki kíméletlen kegyetlenséggel „elvágyja” a szülő-gyermek kapcsolatot, és bosszút áll férjén gyermekei révén. A Médeia-mítoszt Apollónios Rhodios, Ovidius, Vergilius és még sokan mások feldolgozták, saját interpretációjuktól függően a nő tragikus történetét avagy elvetemült gonoszságát hangsúlyozva, amely a varázslónő mitológiai karaktere és története ambivalenciájának feloldhatatlanságát mutatja.

7. 1. 2. Seneca *Medeája*

Seneca *Medeája* a harag, a bosszú, a lélekben dúló pusztító erők, az örület drámája. Seneca haragpszichológiájának összefoglaló interpretációja leginkább ebben a tragédiában mutatkozik meg, hiszen ez a mű szemlélteti legfőképp a harag örületére vonatkozó téziseinek gyakorlati megvalósulását.⁴⁹⁸

Medea az első pillanattól fogva valódi szörnyként mutatkozik meg, aki bosszúvágyában még ifjúkorában elkövetett borzalmas tettein is túl akar tenni.⁴⁹⁹ Euripidésszel ellentétben Seneca több mint kétszáz sort, azaz a tragédia terjedelmének kb. ötödét arra használja, hogy

⁴⁹⁶ E. *Med.* 1060–1063.

⁴⁹⁷ D. TÓTH (2017: 21).

⁴⁹⁸ MÜLLER (2014): Müller tanulmányában először röviden felrajzolja azt a filozófiai keretet, amelyben Médeia / Medea példáját leírják a filozófusok, hogy milyen mértékben volt viselkedésének tanulmányozása kihívás általánosságban a sztoikus filozófusok számára. A platonikus és a sztoikus filozófia nézetei igen eltérőek abban a tekintetben, hogy miként hat a szenvedély az ember helyes döntéshozatalára. Míg az előbbiben a lélek többosztatú, a sztoikus filozófiában az emberi psziché egységes. A szerző a tanulmány második részében több párhuzamot felhoz Medea haragjának drámai ábrázolása és a *De ira* között. Seneca szerint a dühös emberek képesek akár saját szeretteik ellen is fordulni, mindent bosszújuk szolgálatába állítanak és feladnak (*Ir.* 1, 1, 1; 3, 1, 3). A hipotézis szerint az az optimális, ha a személy az ész parancsainak engedelmessé válik az életét, azaz tudja, hogy mi a helyes, és aszerint cselekszik; viszont ha ennek az ellenkezője történik, azaz felismeri, hogy mi lenne a helyes dolog, de – vágyai által vezérelve – azzal ellentétes módon cselekszik, akkor az *akrasia* megmutatkozik, azaz a személy kikerül az ész kontrollja alól, ahogyan ez Medeával is történik.

⁴⁹⁹ Sen. *Med.* 49–50: *haec uirgo feci; grauior exurgat dolor:/ maiora iam me scelera post partus decent.* – „Még szűzen tettem így; forróbban égj, harag! / Nagyobb bűn illik már hozzám, ki szült fiat.”

szemléletesen prezentálja a varázslónő mesterségét, s már varázsigéi első szavaiba beleremeg az univerzum.⁵⁰⁰ A *furor* végső eksztázisában, Medea halott gyermekeit az összetört atya lábai elé veti, el sem temeti őket, mint ahogy Euripidés drámájában olvashatjuk.

Seneca Medea-interpretációja ott mutatkozik meg kézzelfoghatóan, ahol kifejezetten eltér Euripidésétől. Seneca és Euripidés prologusát összehasonlítva megfigyelhetjük, hogy Seneca ott kezdi el a történetet, ahol Euripidés befejezi. Utóbbi hősnője a Kreóonnal és Iasóonnal való diskurzus után hozza meg végleges döntését a bosszúról, amikor rádöbben, hogy száműzetése megmásíthatatlan.⁵⁰¹ Seneca Medeája sokkal hamarabb, már a mű elején elhatározza a megtorlást, és inkább a belső monológok, Medea lelki konfliktusai, a bosszú kivitelezésének módja, a varázslónői tevékenység kerül előtérbe. Míg a görög darabban a kórus egyúttérez az elhagyott és becsapott, idegen földről jött asszony iránt, Seneca kara teljes mértékben a királyi ház és Iasón mellett áll. A kar Euripidésével ellentétben nem korinthusi asszonyokból áll – akikben a női szolidaritás automatikusan megmutatkozik –, hanem korinthusi öregekből, ami még inkább a végletekig feszíti Médeia kirekesztettségét, hiszen még párbeszédet sem folytatnak vele.⁵⁰² A kórus szemében Iasón házassága a barbár asszonnyal „botrányos s kényszerített iga”,⁵⁰³ és Medeát hatalmas veszélyforrásnak tekinti.⁵⁰⁴ A római dráma Medeája immár nem az általános asszonysors megjelenítője, egy, a többi asszony közül kiemelkedő nő, mint Euripidésnél, hanem olyan személy, akit mihamarabb el kell távolítani, akinek démoni gonosz túlereje szemben áll a hétköznapi emberek helyzetével. Nincs valódi cselekmény – ahogy azt Euripidésnél láthatjuk –, a drámát végig Medea dominálja, a valódi történések a hősnő lelkében zajlanak.⁵⁰⁵ További különbség, hogy Seneca drámájában csak Medeát küldik száműzetésbe, a gyermekei maradhatnak, hiszen a veszedelemforrást egyedül ő maga jelenti, s míg Euripidés Médeiájának valódi aggodalma van jövőjével kapcsolatban, és Aegeus palotájában keres menedéket, addig Seneca ezt az elemet teljesen kihagyja, a hősnő az égbe száll fel elődeihez, nem tartozván az emberi társadalomhoz.

Láthatjuk tehát, hogy a görög és római lélekábrázolás nagyban eltér egymástól, és Seneca Medea-képe több ponton is innovatívnak tekinthető. Meglátásom szerint a filozófus tudatosan formálta meg így a főhőst, hogy minél inkább bepillantást nyerjünk a Medea lelkében

⁵⁰⁰ Sen. *Med.* 739: *mundus vocibus primis tremit.*

⁵⁰¹ DARAB (2017: 86).

⁵⁰² *Uo.* 87.

⁵⁰³ Sen. *Med.* 102–104.

⁵⁰⁴ Sen. *Med.* 362.

⁵⁰⁵ DARAB (2017: 89).

történő folyamatokba. A mű a kezdetektől fogva Medea lelkivilágának, pszichológiai elszigeteltségének a története, aki már nem képezi részét a közösségnek.

A dráma kiválóan mutatja be Seneca haragpszichológiájának elméleti beteljesülését, amely azt feltételezi a számomra, hogy Seneca tudatosan sztoikus filozófiai céllal írta a művet, és a filozófiai és drámai művek szerzője egy és ugyanaz a személy. A harag a filozófus értelmezésében egy patológiai állapot,⁵⁰⁶ önuralomra való képtelenség,⁵⁰⁷ amely mindenféle értelmet nélkülöz,⁵⁰⁸ és emiatt az örülettel egyenlő kategória. Ez az indulat Seneca szerint figyelmen kívül hagyja a legszorosabb emberi kapcsolatokat, akár az anya–gyermek kapcsolatot is, ahogyan Medeát is saját gyermekeinek meggyilkolására buzdítja.

A haragos ember külsejéről könnyen felismerhető, a *De irában* felsorolt jellemzők teljesen Medeára illeszthetők. A dühös ember járása feszült, Medea haragjában ide-oda futkos,⁵⁰⁹ az arca eltorzul és az indulattól lángol,⁵¹⁰ lélegzete nehéz, kapkodja a levegőt,⁵¹¹ kiabál,⁵¹² és tekintete az örültség jeleit hordozza.⁵¹³ Így torzítja el a szenvedély az emberi lelket és testet, amikor a józan ész fölé emelkedik. Seneca leírásában az *ira* egyetlen célja a pusztítás, és bűnöst, ártatlant magával ragad,⁵¹⁴ ahogyan Medea bosszújának tényleges áldozata sem Iason, a harag valódi kiváltója, hanem büntelen gyermekeik.⁵¹⁵ Ebben az állapotban az ember abban a hitben él, hogy bármit megtehet,⁵¹⁶ ahogyan Medea is úgy gondolja, hogy hatalma korlátlan, ezért mérték nélkül pusztíthat.⁵¹⁷

A *De ira* 2. könyvében kifejtett három haragfázis megfigyelhető Medea esetében. Seneca szerint a harag kialakulásának első fázisa a spontán felindulás, amely egyfajta természetes, tudat alatti reakció.⁵¹⁸ Hátterében az áll, hogy megsértettek bennünket: Medea a kartól értesül Iason házasságáról, a hír pedig azonnal fellobantja benne az indulat szikráját.

⁵⁰⁶ Sen. *Ir.* 1, 1, 2: *vanis agitata causis.*

⁵⁰⁷ *Uo: impotens sui.*

⁵⁰⁸ *Uo: rationi consiliisque praeclusa.*

⁵⁰⁹ Sen. *Med.* 385: *talis recursat huc et huc motu effero; Sen. Ir.* 1, 1, 3–4: *citatus gradus.*

⁵¹⁰ Sen. *Med.* 387: *flammata facies; Sen. Ir.* 1, 1, 4: *flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordii sanguine.* – „szemei tűzben égve villognak, arca a kebléből feltoluló vértől bíborvörösre vált.”

⁵¹¹ Sen. *Med.* 387: *spiritum ex alto citat; Sen. Ir.* 1, 1, 4: *spiritus coactus.*

⁵¹² Sen. *Med.* 388: *proclamat; Sen. Ir.* 1, 1, 4: *gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus.* – „az artikuláció hiánya miatt beszéde szaggatott, inkább csak nyögéseket és üvöltéseket hallat.”

⁵¹³ Sen. *Med.* 388: *furoris ora signa lymphati gerens; Sen. Ir.* 1, 1, 3: *nam ut furentium certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torva facies* – „az örültség legbiztosabb jelei a kihívó, fenyegető tekintet, a gondterhelt homlok, az eltorzult arckifejezés.”

⁵¹⁴ Sen *Ir.* 1, 17, 6.

⁵¹⁵ Sen. *Med.* 935–936: *crimine et culpa carent, / sunt innocentes.* – „Nem bűnösök: / ártatlanok, bevallom.”

⁵¹⁶ Sen. *Ir.* 20, 2.

⁵¹⁷ Sen. *Med.* 424–425: *invadam deos / et cuncta quatiam.* – „Istenekre rontok én / megrázva mindent!”

⁵¹⁸ Sen. *Ir.* 2, 4, 1: *est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio.* – „Az első felindulás nem szándékos, hanem mintegy előkészítése a szenvedélynek, illetve annak egyfajta fenyegetése.”

Ezután következik a második fázis, a tudatosulás szakasza, ami életre hívja a haragot.⁵¹⁹ Medea tudatosítja magában, hogy Iasón elhagyta, de a szerelem és a *ratio* harcol a harag ellen, és végül a harcban a harag kerekedik felül.⁵²⁰ A harmadik szakaszban már kezelhetetlen az indulat, amely bármilyen áron bosszút akar állni: a harag legyőzi a szerelmet és úrrá lesz Medea értelmén.⁵²¹ A harag örülete minden erőt leküzd,⁵²² így válhatnak áldozatul a gyermekek Medea tébolyának.

Seneca leírásában, ha az ember képes felismerni magában a haragot és tudomásul venni annak veszélyes voltát, meg kell próbálnia még csírájában elfojtani azt. Ehhez azt tanácsolja, hogy próbáljuk meg elkerülni a találkozást azokkal az emberekkel, akik bennünket indulatra gerjesztettek vagy gerjeszthetnek.⁵²³ Medea nem képes ezeket a találkozásokat elkerülni (nyilvánvalóan a mítosz nyújtotta keretek miatt), a Creóval és az Iasonnal való dialógusok egyre csak szítják benne az indulatokat, a két férfi (főként Creó elítélő, gőgös kijelentései) minden megnyilvánulása hozzájárul Medea haragjának teljes mértékű manifesztálódásához, és a találkozások negatív élményei bosszújának építőköveivé válnak.

Seneca szerint a lélek nem kívülről „nézője” az érzelmenek, hanem maga alakul át azzá.⁵²⁴ A szenvedélyt még manifesztálódása csírájában kell megállítani, különben az értelem képtelen megakadályozni sodrását.⁵²⁵ Ugyanakkor a *Medea* nem feltétlenül a *ratio* és *affectus* küzdelmét prezentálja, hanem a férje iránt érzett szerelemét (*amor*) és a bosszúvágyét (*ira*, *furor*). A *ratio*t voltaképpen a hősnő arra használja, hogy szenvedélyét és pusztításának létjogosultságát igazolja. Mindezen kívül Medea barbár nőként mintegy predesztinálva van az agresszív és pusztító magatartásra. Seneca a haragot, a szenvedélyeket elsősorban a barbár népek sajátjának tartja, amely jelenségek az emberhez, a kultúrnépekhez nem méltóak, az alacsonyabb kulturális fokon álló társadalmak jellemzője. Szerinte éppen ezen örületek okozzák a barbár népek pusztulását.⁵²⁶

⁵¹⁹ BÄUMER (1982: 95).

⁵²⁰ Sen. *Ir.* 2, 4, 1: *alter cum voluntate non contumaci, tamquam oporteat me vindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit.* – „A másik fokozat az, amikor az akarat már nem tiltakozik, mintha meg kellene bosszulni, ha sérelem érte, és bűnhődnie kellene annak, aki a jogtalanságot elkövette.”

⁵²¹ *Uo.*: *tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci vult sed utique, qui rationem evicit.* – „A harmadik már kezelhetetlen indulat, amely nem csak kötelességérzetből akar bosszút állni, hanem mindenáron, amely már az értelem fölébe kerekedett.”

⁵²² Sen. *Ir.* 2, 36, 6: *Omnis denique alios adfectus sibi subicit: amorem ardentissimum vincit.* – „Tulajdonképpen minden más szenvedélyt maga alá gyűr: legyőzi a legforróbb szerelmet is.”

⁵²³ Sen. *Ir.* 3, 8, 3: *Fugere itaque debet omnis quos irritatos iracundiam sciet.* – „Kerülni kell tehát mindenkit, akiről tudja az ember, hogy haragra ingerli.”

⁵²⁴ Sen. *Ir.* 1, 8, 1–2. DARAB (2017: 96).

⁵²⁵ Sen. *Ir.* 1, 8, 1–2: *quoniam nihil rationis est, ubi semel adfectus inductus est.* – „Mivel ott véget ér az értelem, ahová beférkőzött a szenvedély.”

⁵²⁶ Sen. *Ir.* 1, 11, 1.

Medea már a dráma elején magára vonatkoztatja az *insania* jelzőt, mihelyt tudomást szerez Iason esküvőjéről.⁵²⁷ Az öntudat magas foka jellemzi, monológjai tanúskodnak a lelkében dúló irracionális erők felismeréséről, de ellenük tenni mégsem képes, sőt egyre inkább elmerül bennük. Ez a kognitív jellegű tudatosítás teljes mértékben megmutatkozik önmegnevezéseiben,⁵²⁸ illetve identitás-szerepeinek megnevezésében: először feleségként, majd anyaként, végül szűzként nevezi meg magát. Gyermekai megölésének tervével kész megtagadni teljes mértékben anyai identitását.⁵²⁹

Örületének több tünetét megfigyelhetjük a fentebb említett filozófiai és orvosi passzusok kapcsán, amelyek egyik jellemzője a „csapdaállítás”.⁵³⁰ Párbeszédük közben Creo az asszony csapdjába kerül, Medea észérveket hoz fel annak érdekében, hogy egy napot nyerjen, könyörög és Creo szívéhez hat, s éppen ez lesz a király végzete.⁵³¹ Bár Creo gyanakszik, hogy az asszony cselszövésre kér időt, enged könyörgésének, és megadja a haladékat. Tehát a *fraus* az *insania* állapotában lévő emberre jellemző, akinek könyörgésében a racionalitás csupán csapda. További – a fentebb olvasható passzusokkal megegyező – tünet, hogy az örült viselkedése gyakran változik, néhol ok nélkül nevet vagy szomorú. Seneca Medeájánál ez egyértelműen megmutatkozik a dajka leírásában. Szerinte tébolyultságának jelei egyértelműek: egyszer nevet és fel-felkiált, máskor szeme könnyben ázik és zokog, majd hirtelen újra kacagásban tör ki.⁵³² A képzelgés, az *imaginatio* fals képzelet mint tünet ugyancsak jelen van. Medea meggyilkolt testvére, Absyrtus árnyát látja, aki bosszúért kiált halála miatt, és ígéretet tesz, hogy kielégíti öccse vágyát.⁵³³ Medea bosszúvágyának kielégítése után, természetfeletti erejének teljes birtokában mint Fúria távozik a dráma végén: minden evilági köteléket elvágva, felelősséget nem vállalva. Seneca kezében alakja tökéletes példája haragszichológiájának hiteles bemutatására, aki örületének irrealitásában, „barbárságában”, intenzivításban nem ismer határt.⁵³⁴

⁵²⁷ Sen. Med. 123: *incerta vecors mente non sana feror.* – „Le-fel bolyongok imbolyogva, mint bolond.”

⁵²⁸ Sen. Med. 166: *Medea superest.* – „Maradt Medea.”; Uo. 171: *Medea fiam.* – „Medea leszek.”; Uo. 910: *Medea nunc sum.* – „Medea most vagyok.”; Uo. 1021: *coniugem agnoscis tuam?* – „Hitvesed felismered?”

⁵²⁹ Uo. 1012–1013: *in matre si quod pignus etiam nunc latet, / scrutabor ense uiscera et ferro extraham.* – „S méhembem magzat hogyha még lappangana, / vassal kikotrom, szablyámmal kiszaggatom.” Ld. SCHIESARO (2009): Medea a múlt hatalmát a jelen és a jövő fölé helyezi, számára nincs a jelennek és a jövőnek realitása, mivel Iason megnősül. A sztoikus dogmák teljes antitézisének testesíti meg, mivel hagyja manifesztlódnia a lelkében dúló destruktív szenvedélyeket és abból fakadó bosszúvágyát.

⁵³⁰ Pl. Cels. 3, 18, 1.

⁵³¹ Sen. Med. 290–300.

⁵³² Sen. Med. 388–389: *proclamat, oculos uberi fletu rigat / renidet.* Seneca máshol is (pl. *Vit. Beat.*, 12, 1) említést tesz erről a jelenségről, azaz amikor a személy eszeveszettsége kacagásban tör fel.

⁵³³ Sen. Med. 963–965: *cuius umbra dispersis uenit / incerta membris? frater est, poenas petit: / dabimus, sed omnes.* – „És ki árnya kószál tétován / szétszórt tagokkal? Lám öcsém, bosszút süvölt! / Megadjuk mind.”

⁵³⁴ Sen. Med. 1025.

7. 1. 3. Seneca *Medeájának* örület-metaforái a prózai munkák tükrében

Seneca tragédiáit tudatos, széleskörű metafora- és szimbólumhasználat jellemzi, a főhősök érzelmei és személyiségvonásai sokszor képi ábrázolásokban jelennek meg, amelyek vizsgálatát fontosnak tartom Seneca *insania*-felfogásának teljeskörű feltárásához.

A *Medeában* is megfigyelhetjük e harag- és örület-metaforákat, képi ábrázolásokat, főként a tengeri vihar különböző megjelenési formáinak valamint a tűznek és a kígyónak a szimbolikáját: ezek a képi elemek egységesen jelen vannak és sok esetben össze is fonódnak egymással a főhős karakterábrázolásában. A *Medea* a harag örületének drámája, s az indulatok természetét Seneca igen gyakran e képi világ segítségével jeleníti meg, mibenlétüket a természetben előforduló romboló erőkkkel hasonlítja össze. Seneca számára a természet inspirálta metaforák különösen fontosak a természet iránti nyilvánvaló érdeklődése miatt.⁵³⁵ Az a gondolat, hogy a természettel összhangban kell élni, alapvető Seneca munkájának nagyobb összefüggéseinek megértéséhez. Összehasonlítva Euripidésszel, Seneca a hősnő haragját sokkal több esetben fejezi ki e képi reprezentációkkal, metaforái nem pusztán díszítőelemek, hanem kognitív tartalommal bírnak, melyekkel a költő tudatosan közvetíti az emberi indulatokkal kapcsolatos sztoikus nézeteit.⁵³⁶ A metaforák használata nem korlátozódik Seneca drámaköltészetére, érdemes prózáját is megvizsgálni, hogy szerepét, sztoikus filozófiai üzenetét teljes mértékben megértsük.

Seneca prózájában a vihar változatos képi megjelenítéseit használja az emberi érzelmek, indulatok kapcsán főként a *De Tranquillitate animi*ben és a *De irá*ban. A nyílt tengeren tomboló vihar az emberi dühöt, a lélek háborgását és bizonytalanságát jelképezi, e képi reprezentáció az ideális sztoikus lelkiállapot ellentétéként jelenik meg. A vihar képe ily módon nem pusztán elszigetelt metafora, hanem mind a senecai filozófiához, mind a szerző stílusához szervesen kapcsolódik. Seneca metaforakészletében a metaforák tematikailag rendszerré szerveződnek. A vihar metaforája nem csupán egyetlen érzelmi állapotot reprezentál, hanem két további kulcsfontosságú szempontot is tartalmaz: a vihar dühe és ereje egyrészt az emberi haragot jelképezi, másrészt kaotikussága a lélek hullámozását és bizonytalanságát jeleníti meg.⁵³⁷

⁵³⁵ Seneca – követve sztoikus elődeit – az emberi lélek kiteljesedését a természet törvényeivel összhangban való együttélésben fogalmazta meg. Ez az erényes életet jelenti, amely egyaránt jelenti az univerzum természetével való együttélést, mint minden ember sajátos természetével való együttélés összhangját. A bölcs ember ennek a felismerésnek a birtokában életének minden uralható mozzanatát ehhez rendeli hozzá, vagyis a természet szerinti életre törekszik. Ld. bővebben LONG–SEDLEY (2015: 606–624).

⁵³⁶ BARTSCH (2009: 213).

⁵³⁷ LETICA (2016: 51).

A vihar metaforáját ebben az értelemben alkalmazza a *De irában* is: a harag viharként tombol.⁵³⁸ A vihar természeti képének leírásai világos kapcsolatban állnak a harag filozófiai koncepciójával. Szerinte valamennyi indulat közül a harag a legveszélyesebb, mert nem fokozatos, hanem könyörtelenül és fékezhetetlenül csap le, mint a villám és a zivatar.⁵³⁹ Ebben a közvetlen összehasonlításban a harag kontrollálhatatlan intenzitására vonatkozóan Seneca a vihart a képi ábrázolás segítségével az érzelem szimbólumává teszi. A viharképek metaforájának másik vonatkoztatási pontja a bizonytalanságot, a lélek hullámozását jeleníti meg. Ez elsősorban a *De Tranquillitate Animiben* jelenik meg. Seneca filozófiája a sztoikus nyugalmat tűzi ki célként olvasói számára, ezért a bizonytalan elmét az ezernyi hullám képével jeleníti meg,⁵⁴⁰ továbbá azt is kifejti, hogy sok „viharral” kell szembeszállniuk azoknak, akik nem következetesek és nem összpontosítanak egy útra.⁵⁴¹

A metafora két komplementer jelentése egyszerre jelenik meg Seneca *Medeájában* a harag és a bizonytalanság kifejezésére. Mind a dajka, mind maga Medea is utal örült, instabil és düh vezérelte állapotára a vihar különböző képi ábrázolásaival. A dajka, aki Medea elkövetkezendő tetteinek kiszámíthatatlansága miatt aggódik, a hullámveréshez hasonlítja úrnője érzelmi állapotát, s azon tűnődik, hová fog lecsapni, és hol fog megtörni e tajtékos víztömeg.⁵⁴² A felkavart víz és a hullámok metaforájával Seneca Medea haragját és változékonyságát egyetlen erőteljes költői képpel illusztrálja. A hullámverés ábrázolása nem csupán romboló jellegű, hanem a lélek bizonytalanságának, ingadozásának, változékonyságának kifejezője is. Később Medea ugyanezzel jellemzi saját érzelmi állapotát, amikor haragját és lelki ingadozását erős hasonlattal fejezi ki: ahogyan a szelek háborúznak, korbácsolják a tajtékos, ahogyan forrong a tenger, úgy hullámozik lelke is, s úgy szakítja ketté az örvény.⁵⁴³ Seneca itt is felhasználja a vihar természeti képét közvetlen összehasonlítás formájában. A szelek haragosan háborúznak (*bella... gerunt*), a *dubiumque fervet pelagus*

⁵³⁸ Sen. *Ir.* 3, 1, 1: *tempestas (...) desaevit.*

⁵³⁹ Sen. *Ir.* 3, 1, 4: *Etiam si resistere contra adfectus suos non licet, at certe adfectibus ipsis licet stare: haec, non secus quam fulmina procellaeque et si qua alia inrevocabilia sunt quia non eunt sed cadunt, vim suam magis ac magis tendit.* – „Még ha ellenállni nem is tudunk szenvedélyeinknek, de legalább talpon tudunk maradni velük szemben: a harag – mint a villámlás, a zivatar és más, feltartóztathatatlan jelenség, nem folyamatosan történik, hanem lezuhan – erejét mind jobban és jobban megfeszíti.”

⁵⁴⁰ Sen. *Tranq.* 11, 10: *mille fluctus mentis incertae.*

⁵⁴¹ Sen. *Tranq.* 9, 3.

⁵⁴² Sen. *Med.* 390–392: *haeret minatur aestuat queritur gemit. / quo pondus animi verget? ubi ponet minas? / ubi se iste fluctus franget? exundat furor.* – „Csak tétovázik: fenyeget, fortyog, sír, jajong. / Hova sújt haragja súlya, fenyegetései / hol szűnnek, hol törnek meg ily hullámverés?”

⁵⁴³ Sen. *Med.* 939–934: *anceps aestus incertam rapit; / ut saeva rapidi bella cum venti gerunt, / utrimque fluctus maria discordes agunt / dubiumque fervet pelagus, haud aliter meum / cor fluctuatur: ira pietatem fugat / iramque pietas.* – „,Szesélyesen kétféle örvény miért sodor? / Ahogy haragvón háborúznak gyors szelek / s korbácsolják a tajtékos, torzsalkodón / hogy forr a tengerár – szívem sem máshogyan / hullámozik: üz el gyöngédséget gyűlölet, gyűlölség gyöngédséget.”

kifejezések pedig szintetizálják a metafora két kulcsfontosságú aspektusát: a tenger bizonytalanul zúg haragjában.

Ahogy a forgószelek és a természet más erői olykor felborítják a világ természetes rendjét, úgy a Seneca által megjelenített lelki „forgószelek”, az alkalmi, de olykor elkerülhetetlen indulatok is természetes deviáns erők, amelyek legyőzhetik a racionális gondolkodást. Williams szerint Seneca „emberi forgószelei” természetes deviáns erők, amelyek olykor elkerülhetetlenek, és a személy értelmén néha felülkerekednek. A vihar kontrollálhatatlan brutalitása az emberi indulatok kiszámíthatatlanságát jelképezi.⁵⁴⁴ Ennek értelmezésében a forgószelek nem feltétlenül konkrét érzelmeket szimbolizál, inkább azt sugallja, hogy a szelek természetüknél fogva kaotikus jellegűek, s tükrözik a nem sztoikus eszmék vezérelte emberi természetet. Így, bár a haragot és a lélek ingadozását viharokképpel illusztráló metaforák döntő fontosságúak Senecánál, a szerző voltaképpen a deviáns emberi természetet jeleníti meg, mindazokét, akik nem gyakorolják a sztoikus filozófiát. Letica megfogalmazásában Seneca a vihar jelenségét az ideális sztoikus elme antitézisévé formálja, illetve a hagyományos sztoikus felfogást képviseli azáltal, hogy az individuum és a világegyetem szoros összekapcsolódását hangsúlyozza.⁵⁴⁵ A *De irá*ban Seneca a vihar képzetében találja meg az emberi érzelmelek, indulatok végső analógiáját: éppen úgy, ahogyan a felső légkör mentes minden zavartól, azaz felhőktől, viharoktól és szélfúvástól, az ideális sztoikus elme, amely magasztos és bölcs, mentes a túlzásoktól és olyan indulatoktól, mint a harag, a lelki bizonytalanság. Azonban ahogy a légkör alacsonyabb részein olykor villámok cikáznak, és viharok dúlnak, úgy a gyarló emberben is lelki vihar tombolhat, amit harag, bosszú és szenvedély kísér.⁵⁴⁶

A tűzmotívum – a viharhoz hasonlóan – ugyancsak az emberi harag és szenvedély rombolásának bemutatására szolgál Senecánál. A tűz a természet egyik legerősebb és legpusztítóbb eleme, amely a filozófus számára az emberi haraghoz hasonlatos: ha egyszer megadjuk neki magunkat, aligha akadályozhatjuk meg a környezetünkben való rombolást. Seneca a *De constantia sapientis*ben a sztoikus bölcs lelki stabilitásának megdönthetlenségét hangsúlyozza, akit áthatolhatatlan falak védenek a tüztől, nincs rajtuk egyetlen rés sem,

⁵⁴⁴ WILLIAMS (2005: 422).

⁵⁴⁵ LETICA (2016: 58).

⁵⁴⁶ Sen. *Ir.* 3, 6, 1: *Nullum est argumentum magnitudinis certius quam nihil posse quo instigeris accidere. Pars superior mundi et ordinatior ac propinqua sideribus nec in nubem cogitur nec in tempestatem inpellitur nec versatur in turbinem; omni tumultu caret: inferiora fulminantur. Eodem modo sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla conlocatus, omnia infra se premens quibus ira contrahitur, modestus et venerabilis est et dispositus.* – „Nincs biztosabb jele a nagyságnak, mint az, hogy nem történhetik semmi olyasmi, ami felizgat. A világ felsőbb, rendezettebb és a csillagokhoz közelebb lévő része nem felhősödik be, nem válik viharossá, nem változik át forgószéllé: mentes minden felkavarodástól; az alacsonyabb részekben azonban villámok cikáznak. Ugyanígy az emelkedett lélek, mely mindig nyugodt és békés kikötőjében pihen, elfojt mindent magában, amitől harag gyűlhetne fel benne, mértéktartó, tiszteletet parancsoló és kiegyensúlyozott.”

magasak és mentesek a tűz lángjától és hevétől.⁵⁴⁷ A *De irá*ban a dühös ember külső megjelenését írja le a tűz szimbolikájával: szemei tűzben égve villognak, arca a vértől tűzvörösre vált, vadsága és kiszámíthatatlansága a tűz természetéhez hasonlatos.⁵⁴⁸ Mint fentebb már hivatkoztam rá, Seneca a négy elemről értekezve használja a következő analógiát: haragossá szerinte a lélek hevessége tesz olyanokat, akikben a tűz eleme dominál, mert a tűz erőteljes és kitartó.⁵⁴⁹

A kar a hős nő dühének elvakultságát, pusztító mivoltát, kompromisszumra való képtelenségét jellemzi e motívummal: elszántságát a tűzhez hasonlítja, amelyet nem lehet megfékezni, ha bosszú szítja.⁵⁵⁰ Nem irányítható sem gyepelével, sem zablával, ha már egyszer manifesztálódott, azaz ilyen esetben már nagyon nehéz a ráció tanácsait követni, tudatosan visszafordítani a lélek bosszúvágyát és megelőzni esetleges tettelegességének negatív következményeit. Máshol még a tűz pusztító erejénél is erősebbnek és veszélyesebbnek mutatja be haragját, ahogy a megcsalt és csalódott kolchiszi asszonyban a gyűlölet lángjai lobognak.⁵⁵¹ A dajka a következőképpen írja le Medea haragját: dühét lelke tűzében táplálja.⁵⁵² A tűz, a láng szimbólum jelentését itt mint a lélek „árnyékát” értelmezhetjük, amely a harag és az abból fakadó bosszú hatására a felszínre tör, először pislákol, lassan manifesztálódik, majd ereje teljében visszafordíthatatlanul pusztulást von maga után. Fizikai megjelenését is a tűzmotívummal írja le: orcája lángol a dühtől,⁵⁵³ mihelyt tudomást szerez szerelme nászáról. Medea maga is használja e metaforát haragjának és bosszújának megjelenítésére, mikor a halálünnepre készülve Hecatét idézi meg és a lángokat, hogy tomboljanak és pusztítsanak el mindent.⁵⁵⁴

Seneca a vihar- és a tűzmotívumokat gyakran összekapcsolja a harag szenvedélyének még szemléletesebb ábrázolása céljából mind prózájában, mind a *Medeá*ban. A harag olyan szörnyeteg, mint a tűz, a gyülekező vihar és a sötétség.⁵⁵⁵ A *Naturales quaestiones*ben a

⁵⁴⁷ Sen. *Const. Sap.* 6, 8: *sapientem tuentur et a flamma et ab incursu tuta sunt, nullum introitum praebent, excelsa, inexpugnabilia, dis aequa.* – „(Azok a falak) amelyek a bölcsesét védik, biztonságban vannak a tüztől és a rajtaütéstől, nincs rajtuk áthatolható rés; magasak, áthághatatlanok, az istenekkel egyenlők.”

⁵⁴⁸ Sen. *Ir.* 1, 4.

⁵⁴⁹ Sen. *Ir.* 2, 19, 2: *Iracundos fervida animi natura faciet, est enim actuosus et pertinax ignis.* – „Haragossá a lélek heves természete tesz, mert a tűz erőteljes és kitartó.”

⁵⁵⁰ Sen. *Med.* 591–593: *caecus est ignis stimulatus ira / nec regi curat patiturue frenos / aut timet mortem.* – „Elvakult a tűz, mit a gyűlölet szít, / nem kíván gyepelét, zabolát se tűr el, s még halált sem fél.”

⁵⁵¹ Sen. *Med.* 579–581.

⁵⁵² Sen. *Med.* 671–672: *immane quantum augetur et semet dolor / accendit ipse uimque praeteritam integrat.* – „Roppant haragja hogy növekszik, önmagát / tüzelve: lám a régi tetterőre kap!”

⁵⁵³ Sen. *Med.* 387: *flammata facies.*

⁵⁵⁴ Sen. *Med.* 577–578: *uocetur Hecate. sacra letifica appara: / statuantur arae, flamma iam tectis sonet.* – „Hecatét hívjuk; halál-ünnepre készülődj / oltárt emelve; zúgd be, tűz, a háztetőt!”

⁵⁵⁵ PRATT (1963: 232).

sztóikus hagyományokat követve egyszerre ír a tűz és víz eleméről, mert ezek uralják a földet, annak pozitív, ugyanakkor negatív, romboló jellegű szubsztanciái is.⁵⁵⁶ A *De irá*ban is többször felhossa a tűz- és tengeri vihartívumot mint harag-metaforákat: a dühös ember szeme tűzben ég, a tengert viharra korbácsolja, pusztulás és sötétség marad utána.⁵⁵⁷ Seneca szerint a sztóikus bölcs elméje olyan, mint a kőzet, amely a tűz számára áthatolhatatlan, megőrzi szilárdságát és alakját, hasonlóan a tengerbe nyúló sziklaszirthez, mely megtöri a habokat, de nyoma sincs rajta a tenger dühének, bármédig is ostromozta.⁵⁵⁸ Ugyanilyen a bölcs lelke is: erős és megingathatatlan minden csapás esetén. Seneca a tűz és a tenger pusztító erejének felmutatásával az emberi szenvedély veszélyes voltát szimbolizálja, amelyektől óvakodni kell.

A tragédiában a dajka intésére a hősnő e két elem szimbolikájával jellemzi magát: lásson benne a dajka tüzet és istennyilát, azaz a tűz és a vihar mindent elsöprő erejét.⁵⁵⁹ A két metafora összekapcsolódása Medea szavaiban is megmutatkozik, amikor haragját jellemzi: a felkorbácsolt *Pontus*, a viharos tengerár, a szél szította tűzvész sem olyan erős és pusztító, mint a lelkében forrongó düh.⁵⁶⁰ *Mare ... fervebit ... procellosum mare ... vis ignium*: a metaforapárok ismétlődnek, egymásba fonódnak és erősítik egymás romboló szimbolikáját. A kórus is e metaforapárt használja, mikor Medea haragját jellemzi: sem a tűzben, sem a haragos viharban nincs olyan erő, mint a hősnő lángoló haragjában.⁵⁶¹ Bosszúja következtében leég az ikerpartú Corinthus, és összezsap a két tengerár.⁵⁶² A dráma végén is tanúi lehetünk e két elem romboló, s a pusztításban egymást kiegészítő és segítő voltának: a víz nemhogy oltja a tüzet, hanem tovább szítja lángját, pusztító erejük egybeforr és eléri tetőpontjukat.⁵⁶³ Medea bosszúja bevégeztetett, haragjának metaforái, bármennyi ellentétet hordoznak magukban, egybefonódnak a hősnő indulatának együttes kifejezőiként. Pratt a két metaforát összekapcsolva jellemzi a hősnőt: Medea maga a szenvedély lángoló vihara.⁵⁶⁴

A dráma másik központi motívuma és szimbóluma a kígyó, mely már a dráma kezdetétől Medea haragja és az általa táplált bosszúja, örülete megtestesítőjeként

⁵⁵⁶ Sen. *Nat. Quest.* 3, 28, 7.

⁵⁵⁷ Sen. *Ir.* 2, 35, 5; 3, 12, 4; 3, 27, 2.

⁵⁵⁸ Sen. *Const. Sap.* 3, 5.

⁵⁵⁹ Sen. *Med.* 166–167.

⁵⁶⁰ Sen. *Med.* 408–414.

⁵⁶¹ Sen. *Med.* 579–581: *Nulla vis flammae tumidive venti tanta / nec teli metuenda torti, / quanta cum coniunx viduata taedis / ardet et odit.* – „Nincs erő tűzben, haragos viharban / oly heves, sem nyíl vasa nem remegtet / úgy, ahogy lángol lobogón gyűlölvé / hitves, a megcsalt.”

⁵⁶² Sen. *Med.* 35–36: *gemino Corinthos litori opponens moras / cremata flammis maria committat duo.* – „S ikerpartú Corinthus, tenger torlasza / leég a lángban s összezsap két tengerár.”

⁵⁶³ Sen. *Med.* 889–890: *alit unda flammis, quoque prohibetur magis, / magis ardet ignis; ipsa praesidia occupat.* – „A víz tüzet szít, s mentől jobban öntözik, / csak annál jobban ég, bevéve sáncaik.”

⁵⁶⁴ PRATT (1963: 215).

értelmezhető.⁵⁶⁵ Seneca az állat fenyegető, csendes, kiszámíthatatlan és halálos arculatát, a benne megtestesülő pusztítás rejtett természetét, szimbolikáját emeli ki: a kígyók mozgása hullámzó és tekervényes, és amint lappangva előjönnek búvóhelyükről és megtalálják áldozataikat, máris átítatják őket mérgükkel. Seneca prózai műveiben szintén használja a kígyómotívumot. A harag intenzitását és lefolyását egybeveti a kígyók természetével: eleinte a harag is rejtve jelentkezik, majd megjelenik és gyorsan lecsap. Első „csapásai” vadak és kegyetlenek, majd kimerül, mint a kígyó második marásakor, amikor fogai már ártalmatlanok.⁵⁶⁶ A harag mint szenvedély éppily gyorsan jelenik meg és éri el maximális intenzitását, viszont lendülete és ereje gyorsan alább is hagy, emiatt következtelen, képtelen a kompromisszumra, és vagy túllépi a kellő határt vagy idő előtt megtorpan. A kígyómarás hasonló: az első halálos, a második azonban már veszélytelen. A *De clementiában* Seneca a kígyómotívumot a gonosz és dühös ember megszemélyesítésére használja. A parányi kígyók észrevétlenek maradnak, nem vesszük észre őket, eszünkbe sem jut kutatni utánuk, de mikor valamelyik hirtelen és a megszokott mértéket túllépve szörnyeteggé válik, pusztító ereje megjelenik, nem lehet már megállítani: megfertőzi nyálával a forrásokat, lehelete mérgez, és pusztulást hagy maga után.⁵⁶⁷

A *Medeában* a kígyók először a fúriák hajában jelennek meg, ahol mintegy a hősnő bosszúját előre sejtetve vonaglanak, és véres kezeikkel tartják a lángoló fáklyát.⁵⁶⁸ A kígyómotívum – főként a bosszúálló istennők hajában, de kígyós ostor formájában is – a fúriák attribútuma, szervesen hozzájuk kapcsolódik mint bosszút és rombolást szimbolizáló jelkép, bár ez önmagában nem senecai sajátosság, hiszen mitológiai szerepük adott volt a drámaíró számára.⁵⁶⁹ A kígyó halált hozó mivoltát a kórus is hangsúlyozza: bármilyen jól ismerte sorsát, még Idmon sem tudta felvenni a harcot a kígyó ellen Libya homokján.⁵⁷⁰ A kígyószimbólum a negyedik felvonásban a dajka rémült monológjában jelenik meg újra, amikor Medea varázsdalairól beszél. Medea a föld és ég összes kígyóját hívja, amelyek baljósan, hatalmuk tudatában bújnak elő rejtkehelyeikről a varázslónő szavaira, villás nyelvükkel fenyegetve és

⁵⁶⁵ NUSSBAUM (1997: 234).

⁵⁶⁶ Sen. *Ir.* 1, 17, 6: *Primi eius ictus acres sunt; sic serpentium venena a cubili erepentium nocent, innoxii dentes sunt, cum illos frequens morsus exhaust.* – „Az első csapásai súlyosak csak, mint a vackából előbújó kígyók mérge: ha viszont a sok harapás már kimerítette őket, veszélytelen a marásuk.”

⁵⁶⁷ Sen. *Clem.* 1, 25, 4: *Serpentes parvulae fallunt nec publice conquiruntur; ubi aliqua solitam mensuram transit et in monstrum excrevit.* – „A parányi kígyók észrevétlenek maradnak, nem is kutatjuk fel őket közös fáradozással. De mihelyt egy kígyó a szokott mértéket meghaladva hatalmas szörnyeteggé nő (...).”

⁵⁶⁸ Sen. *Med.* 14–15: *Crinem solutis squalidae serpentibus / atram cruentis manibus amplexae facem.* – „Kígyótüskés üstökkel, bomlott-borzasan / véres kezetekkel fogva fáklyát, füstöset!”

⁵⁶⁹ A fúriák kígyómotívumának irodalmi példáihoz lásd BOYLE (2014: 112).

⁵⁷⁰ Sen. *Med.* 652–653: *Idmonem, quamvis bene fata nosset, / condidit serpens Libycis harenis.* – „Tudta bár sorsát igazában Idmo: / nyelte el kígyó Libyé homokján.”

arra várva, hogy kire hozzanak halált.⁵⁷¹ Ilyen értelemben halálszimbólum, a rombolás kifejezője, a hősnő lelkében lévő gonosz indulatok reprezentációja. Ezután a hősnő monológjában találkozunk kígyókkal, mikor hívja a Kígyót, az égbolt északi csillagképét, majd Pythót, Hydrát és Colchis örökígyóját, hogy hamvaikból kikelve halálos mérgeket bosszújának szolgálatába állítsák.⁵⁷² Majd Phoibét szólítja, akinek vérharmatos koszorút készít, amelyet kilenc kígyó áldozatából font, és felajánlja Typhous, a kígyólábú óriás gigas testét.⁵⁷³ Monológjában az állat minden fajtát egybegyűjti bosszúja beteljesítéséhez,⁵⁷⁴ testükből pedig mérget von ki, amely a tűz rejtett magját őrzi, s e tüzes mérreg lesz Creusa végzete, Medea bosszújának eszköze.⁵⁷⁵ A varázsigét követően a kígyó szimbolika a dráma végén jelenik meg legközelebb, mikor fúriák serege közeledik, és a hősnő fivérének árnyalakja bosszúért kiált, ostorcsapására pedig óriáskígyó kunkorodik.⁵⁷⁶

A kígyó- és a tűzmotívumok szintén összekapcsolódnak Seneca prózájában és a *Medeában* is a harag és szenvedély megjelenítésére, ami annál is kézenfekvőbb, mert a kígyó mint sárkány magában hordozza a tűz motívumát. Seneca a *De irában* a dühtől szenvedő ember külső megjelenéséről beszél: ilyenkor az ember lelkével együtt a teste is csúffá válik, és olyan alvilági szörnyekhez hasonlítja a haragot, amelyek kígyókkal és tüzes lánggal vannak körülvéve.⁵⁷⁷ Medea Hecaté megidézésekor köti össze a kétféle harag-metaphorát: kígyós lángnyelv égesse el Creusát és leljen szörnyű halált.⁵⁷⁸ A kígyó- és tűzmotívum egyszerre fejezi ki, vetíti előre és erősíti fel a mű baljós zárlatát, tragikumát, a hősnő bosszúvágyát, amely megállíthatatlan, olthatatlan és halálos, akár a tűz, és mérgező, akár a kígyómarás.

Seneca a természetből vett képi ábrázolásokkal, metaforákkal a dráma egyfajta „belső valóságát és dinamikáját” jeleníti meg, a természet romboló erői azt jelképezik, hogy Medea kudarcot vall az önuralom gyakorlásában, így az erkölcsi romlás, az indulatok veszélyes voltának szimbólumai. Ahogy a természetben elolthatatlan tűz, a tomboló tengeri vihar és a

⁵⁷¹ Sen. *Med.* 686–688: *hic saeva serpens corpus immensum trahit / trifidamque linguam exertat et quaerit quibus / mortifera veniat.* – „Dühös kígyó, temérdek testű kúszik itt / s háromhegyű fullánkot öltve les, kire / hozzon halált.”

⁵⁷² Sen. *Med.* 694–704.

⁵⁷³ Sen. *Med.* 771–774: *Tibi haec cruenta serta texuntur manu, / nouena quae serpens ligat, / tibi haec Typhoeus membra quae discors tulit, / qui regna concussit Iouis.* – „Teneked füzért is font kezem, vérharmatost, / kilenc kígyó mit összeölt: / teneked Typhoeus teste itt van? Juppiter trónját megrázta lázadón.”

⁵⁷⁴ Sen. *Med.* 705–706: *Postquam euocauit omne serpentum genus / congerit in unum frugis infaustae mala.* – „S ahogy sokféle kígyót összecsődített, / ártó füveknek gyűjti egybe mérgeit.”

⁵⁷⁵ Sen. *Med.* 818: *urat serpens flamma medullas.*

⁵⁷⁶ Sen. *Med.* 961–962: *ingens anguis excusso sonat / tortus flagello.* – „Óriás kígyó kunkorog, sziszeg / ostorcsapásra.”

⁵⁷⁷ Sen. *Ir.* 2, 35, 4: *qualia poetae inferna monstra finxerunt succincta serpentibus et igneo flatu.* – „Ilyennek képzeltek el a költők a kígyókkal felövezett, tűzokádó alvilági szörnyeket.”

⁵⁷⁸ Sen. *Med.* 818–819: *imas / urat serpens flamma medullas.* – „Tüzes lángnyelv égesse el velejéig.”

megfékezhetetlen, agresszív kígyó a pusztítást hordozzák magukban, úgy Medea örülete is halálos, megfékezhetetlen, pusztító és mérgező. A természeti erőknek és az egyén lelki háborgásának összehasonlítása és metaforákban való megjelenítése a sztoikus filozófiával összhangban állnak. Ha az egyén nem él a sztoikus filozófia követelményei szerint összhangban a természettel, a lélek egyensúlya felborulhat, és a lélek egészének racionális döntésekért felelős részétől az érzelmek átvehetik az irányítást.

Láthatjuk tehát, hogy a *Medea* Seneca prózai írásaival párhuzamba állítható, a *De irában* megfogalmazott három haragfázis, a haragos ember ismertetőjegyei, a prózai művek örületmetaforái (tűz, vihar, kígyó) mind-mind Medeára illeszthetők. Egyetértek Nussbaummal abban, hogy a sztoikus normatív tartalmat a drámákban meg lehet találni. A kutató amellet érvel, hogy a Seneca-dráma alapvetően sztoikus didaktikai célt szolgál, és ezt a pedagógiai megközelítést a tragédiák belső leíró és normatív tartalmi bizonyítják. A *Medeában* megtalálható sztoikus tartalmat a következőképpen fejt ki: nem véletlen, hogy a tragédia az emberi döntés ambivalenciáját hangsúlyozza ki (Medea vívódása a *ratio* és a harag között).⁵⁷⁹ Osztom Nussbaum véleményét ezzel kapcsolatosan, hiszen a tragikus főhős téves értékítéletei segíthetnek abban, hogy magunkra ismerjünk, hogy ne kövessük ugyanazt a hibát, mint Medea, aki beleesik a harag és a bosszú örületébe. Úgy vélem, hogy Seneca nem feltétlen egy katarzisszerű tapasztalatot szeretett volna megosztani közönségével, hanem inkább arra törekedett, hogy a dráma képes legyen egyfajta önismereti tapasztalatot közvetíteni, és a személy értékelje a mű által keltett benyomásokat, amely egyfajta önismereti tréningként fogható fel.

⁵⁷⁹ NUSSBAUM (1994: 471).

7. 2. Phaidra / Phaedra

7. 2. 1. Phaidra alakja a Seneca előtti drámai irodalomban

Phaidra boldogtalan szerelmének tragikuma az antikvitástól egészen napjainkig adott ihletett számos feldolgozásnak. Euripidés kétszer vitte színre, de mivel a dráma első változata megbukott, változtatott rajta, hogy ne sértse az athéni közönség erkölcsi érzékét.⁵⁸⁰ A két tragédia közül a második változat maradt ránk. Sophoklés is megírta a királynő történetét, de csak fragmentumokban maradt ránk, és emiatt igen nehéz összevetni Seneca *Phaedrájával*. Az athéni királynő mostohafia iránti szenvedélyét a római irodalomban több szerző is megemlíttette vagy kifejtette, de nem a dráma műfajában.⁵⁸¹

Euripidés tragédiája Aphrodité monológjával kezdődik, amelyben az istennő bosszút esküszik az ifjú ellen, mivel ő csak a szűz Artemisnek hódol. A cselekmény már a dráma elejétől kezdve világos a néző számára, hiszen Aphrodité előáll tervével, hogy apjának átka Hippolytost érje utol majd.⁵⁸² Az ifjú éppen Artemist dicsőítve tér haza, s szolgálja figyelmeztetése ellenére gúnyosan ócsárolja Aphroditét. A gögös, arisztokratikus és férfias vonások keverednek identitásában, és mindez a szerelem egyfajta hideg, racionális tagadásában fonódik egygé. Phaidra mint a szenvedély tehetetlen áldozata ugyan szeretné a dajka észszerű tanácsait követni, de nincs ereje, hogy a józan ész szavának engedelmeskedjen. Phaidra tudatában van az erkölcs és a szenvedély feloldhatatlan ellentétének, éppen emiatt határozza el, hogy öngyilkosságba menekül, de a dajka csábítási terve meggyőzi. A dajka bevallja úrnője végzetes szerelmét az ifjúnak, de hideg elutasítást kap. A királynő, hogy becsületének és hírnevének látszatát megmentse, illetve hogy a szerelmét elutasító ifjú bosszút álljon, egy Hippolytost hamisan vádoló levelet hagy hátra férje számára, utána pedig öngyilkos lesz. A dráma második része a Phaidra rágalmának hívó Theseus és Hippolytos összecsapását jeleníti meg. Miután az apa megátkozza fiát, Hippolytost lovai a halálba hurcolják. A dráma végén Artemis világít rá a szörnyű valóságra.⁵⁸³

7. 2. 2. Seneca *Phaedrája*

A *Phaedra* Seneca egyik legsikeresebb tragédiája. Ez volt az első antik dráma, amelyet a reneszánsz idején előadtak. A mítoszt Seneca Euripidést alapul véve átdolgozta, új erővel

⁵⁸⁰ Az első változatban Phaidra személyesen, a nyílt színen tárja fel szerelmét mostohafiának.

⁵⁸¹ BRADY (2014: 12). Ld. Cic. *N.D.* 3, 76; *Off.* 1, 32; Verg. *A.* 6, 437–458; Ov. *Her.* 4; Prop. 2, 50. A görög költészetben Homéros Bellerophontés története említi először (Hom. *Il.* 6.).

⁵⁸² E. *Hipp.* 217–222.

⁵⁸³ GOFF (1990: 106).

gazdagította, és Phaedra jellemzése is erőteljesebb arculatot kapott, különösen a Hippolytus iránti nyílt vágyakozásának leírásában. Seneca *Phaedrája* a későbbi tragikus költők képzeletét is megragadta, különösen Racine-ét.⁵⁸⁴

A görög és római művet összehasonlítva elmondható, hogy Euripidés a hősnő karakterhibáit mint velejáró vonásokat elfogadja, míg Seneca feltárja a szenvedély pusztító erejét, a visszautasított szerelem haragba, majd bosszúba és destruktivitásba fordulását, tehát mély lélekábrázolásra összpontosít.⁵⁸⁵ Seneca felhossa Theseus nőügyeit a dráma elején, így közönségét arra a kérdésfeltevésre biztatja, hogy vajon Phaedra kevésbé vonzódna-e mostohafiához, ha annak apja hűségesebb lett volna hozzá.⁵⁸⁶ Euripidés kifejezetten hangsúlyozza Phaidra szerelmének helytelenségét, semmilyen okot nem hozva fel annak potenciális hátterét illetően. A dajka szerepében is találhatunk eltéréseket. Míg a görög darabban a dajka a királynő szenvedését látva önmaga megy közbenjárni Hippolytoshoz, addig a római műben erőteljesen próbálja lebeszélni úrnőjét a szenvedély bűnös útjáról. Csak akkor kezdi támogatni Phaedra szerelmének feltárását, mikor látja, hogy úrnője öngyilkosságba akar menekülni.⁵⁸⁷ Euripidésnél mindent a dajka intéz, Phaidra és az ifjú között nincs kommunikáció, a latin drámában viszont Phaedra szívszorító vallomásáról, majd hideg elutasításról olvashatunk.⁵⁸⁸ Míg az előbbi műben a királynő szégyenében lesz öngyilkos, Seneca *Phaedrája* csak akkor szánja rá magát erre, mikor megtudja, hogy szerelme halott. Seneca hősnőjével szemben Euripidés Phaidrája nem vállal semmilyen felelősséget, öngyilkossága előtt megvádolja levélben az ifjút, mely levelet férje találja meg a halott nő kezében. Ezt követően jelenik meg Artemis, és általa derül fény az igazságra. A senecai darabban ezzel szemben Phaedra maga vállalja be bűnét Theseusnak.⁵⁸⁹ Meglátásom szerint ezek az eltérések azt mutatják, hogy Seneca sztoikus filozófusként nagyobb hangsúlyt fektet Phaedra lélekábrázolására, mint Euripidés. A szenvedély örületének kialakulása és mozgatórugói inkább előtérbe kerülnek, mint a görög elődnél, hiszen a közönség így értheti meg az *insania* kialakulását és romboló erejét. Phaedra a darab végén a fejlődő embert képviseli, hiszen felelősséget vállal hazugságáért, ami a sztoikus önvizsgálat fontosságát tükrözi.

Seneca számára Phaedra alakja egyfajta „tükör”, amely a szerelmi vágy romboló és legyőzhetetlen örületét mutatja be a sztoikus hagyományokkal összhangban. Phaedra a *furor*

⁵⁸⁴ MAYER (2014).

⁵⁸⁵ ROISMAN (2005).

⁵⁸⁶ Sen. *Phaedr.* 96–97.

⁵⁸⁷ Sen. *Phaedr.* 277.

⁵⁸⁸ Sen. *Phaedr.* 600–718.

⁵⁸⁹ Ld. bővebben ROISMAN (2005: 72–88).

terminussal nevezi meg örületét, amely bűnbe taszítja.⁵⁹⁰ A hősnő tudatában van a lelkében dúló szenvedélyek bűnös voltának, amit ki is fejez.⁵⁹¹ Beszédében a sztoikus tézisek hangzanak vissza, azaz hogy a szenvedély kiteljesedett állapotában az ember saját maga (és környezete) vesztét okozza, és ilyenkor már nem hallgat a józan észre, hiszen a ráción úrrá lesz az örület hatalma.⁵⁹² Annak ellenére, hogy tudatosítja és ki is fejezi lelkiállapotának pusztító voltát, a hősnő nem gyakorol önkontrollt, hanem egyre inkább a szenvedély hatalmába engedi kerülni magát.

A dajka beszéde a sztoikus filozófia fontos nézeteit jeleníti meg, az önkontroll hangsúlyozását, illetve annak fontosságát, hogy a szenvedély fogságában élő személy „meg akarjon gyógyulni”.⁵⁹³ Ha az illető időben felismeri a lelkében dúló szenvedélyeket, míg csírájában elfojthatja a betegség teljes megnyilatkozását, de ehhez az önismeret és az akaraterő elengedhetetlen. Tehát az akarat megléte Seneca szavaival „már fél gyógyulás”, hiszen az magával vonzza az önkontroll meglétét, azaz a személyiségfejlődés egyfajta magasabb szintjét, amely révén a *ratio* az emberi lélekben harmonikus, mértéktartó feltételeket biztosít. A dajka beszéde tehát egy másik példa az értekezésben arra, hogy Seneca prózai és a tragikus művei összekapcsolhatóak, és mindkét műfajban megtalálhatóak a sztoikus filozófia tézisei. A prózai művekben megtalálható tézis, hogy a szenvedélyek manifesztálódásának már első „ütéseit” (*primus motus*)⁵⁹⁴ fel kell ismernünk és tenni ellenük, a dajka szavaiban tükröződik vissza.⁵⁹⁵

Tehát a fegyelem, az akarat, az önkontroll (*obseruatio*) elengedhetetlen, amely által kiegyensúlyozott, az érzelmek negatív hatásától mentes lehet életünk. Míg az első „felindulás” (*primus motus*) nem szándékos, a második fokozat során a személy behódol a lelkében dúló érzelmeknek, és a harmadik fázisban már teljesen lehetetlen a folyamatot visszafordítani.⁵⁹⁶ A dajka ezt a nézetet közvetíti: aki a kezdetekkor visszafojtja szenvedélyét, győzedelmeskedhet rajta, míg aki alárendeli magát neki, nem tudja később megakadályozni az *insania* kialakulását.

⁵⁹⁰ Sen. *Phaedr.* 178–179: *sed furor cogit sequi peiora.* – „mégis örület taszít / a bűnbe.”

⁵⁹¹ *Uo.* 179–180: *uadit animus in praeceps sciens / remeatque frustra sana consilia appetens.* – „Lelkem tudván önvesztére tör, / s mindegyre, józan szó hiába kérleli.”

⁵⁹² *Uo.* 184: *uicit ac regnat furor.* – „Az ész hatalmán úrrá lesz a szenvedély.” Vö. E. *Med.* 1078–1079: „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, / de elmémnél hatalmasabb a szenvedély.”

⁵⁹³ Sen. *Phaedr.* 249: *pars sanitatis uelle sanari fuit.*

⁵⁹⁴ Sen. *Ir.* 2, 4, 1.

⁵⁹⁵ Sen. *Phaedr.* 132–135: *quisquis in primo obstitit / pepulitque amorem, tutus ac uictor fuit; / qui blandiundo dulce nutriuit malum, / sero recusat ferre quod subiit iugum.* – „Az, ki a kezdetnél megáll / s elúzi a vágyat, győzván biztonságba jut. / Ki hízelegvén édes bűnét szítja csak, / vállalt igáját vonni későn unja meg.”

⁵⁹⁶ Sen. *Ir.* 2, 4, 1.

Phaedra a dajka intő szavai után igazat ad neki, de mivel úgy érzi, hogy nem képes magát megfékezni, ezért csak egy út van kijelölve számára, az öngyilkosság.⁵⁹⁷ Phaedra az önmagával való harc helyett az öngyilkosságba szándékozik menekülni, amelyet győzelemként bélyegez meg. Ugyanakkor az úrnője életéért aggódó dajka meggyőzi arról, hogy inkább próbálja meghódítani Hippolytus nyers szívét. A dajka Phaedra mentális állapotára a *mente non sana* kifejezést használja, s hosszan leírja, hogy a hősnő tébolyult elméje miatt hogyan viselkedik: nem tud aludni,⁵⁹⁸ bizonytalan, semmi sem köti le a figyelmét, dobálja tagjait, „haldokolva” jár, lépte ingatag,⁵⁹⁹ halálsápadt.⁶⁰⁰

A dajka a felső társadalmi réteg mértéktelenségre való tendenciáját is felhossa Phaedra lelkiállapotának megjelenítésére.⁶⁰¹ A dajka (azaz Seneca) szerint az *insania* fő oka a hedonista életmód, a mértéktelenség az élet minden területén, amelynek lehetősége a felsőbb társadalmi osztálynak adatik meg, és amelynek maga Seneca is részét képezte. A filozófus ebben a passzusban ugyanazt az üzenetet hordozza, mint a *De providentiában*. Szerinte a szegényebb népréteg megőrzi a kellő mértéket, míg a gazdagok mindig új ingerekre, dőzsölésre és kéjvágyra áhítoznak, nem tisztelik a törvényt és a hagyományokat.⁶⁰² Láthatjuk, hogy a filozófusköltő egyfajta holisztikus megközelítési módot alkalmaz, hiszen – ahogy a prózai írásokban is megfigyelhettük⁶⁰³ – szerinte minden örületmegnyilvánulásnak van valami oka, kiváltó tényezője. Azáltal hogy felvillantja a felsőbb népréteg *insaniára* való nagyobb hajlamát és a szenvedély örületének családi öröklődését, próbál hangsúlyt helyezni arra, hogy a környezet ingerei, amiben felnövünk és élünk, meghatározzák lelki egészségünket.⁶⁰⁴ Ha a

⁵⁹⁷ Sen. *Phaedr.* 250–254: *Non omnis animo cessit ingenuo pudor. / paremus, altrix. qui regi non uult amor, / uincatur. haud te, fama, maculari sinam. / haec sola ratio est, unicum effugium mali: / uirum sequamur, morte praeuertam nefas.* – „Nemes szívem szemérme nem szűnt teljesen. / Agg dajka, így lesz. Meggyőznöm szerelmemet / nincs mód? Legyőzöm. Hírem, foltatlan maradsz. / Csak egy tanács van, balsorsomból egy kiút. / Férjem követnem. Jöjj, elűzd a bűnt, halál.”

⁵⁹⁸ Sen. *Phaedr.* 369: *somni immemor.*

⁵⁹⁹ *Uo.* 365–374: *nil idem dubiae placet, / artusque uarie iactat incertus dolor: / nunc ut soluto labitur marcens gradu.* – „s nem fénylik immár. Téveteg, mindent megun, / kétségbe, kínba csak dobálja tagjait. / Lépése renyhedt, mintegy haldokolva jár.”

⁶⁰⁰ *Uo.* 586: *ora morti similis obduxit color.* – „arcát halálos sápadtság borítja el.”

⁶⁰¹ Sen. *Phaedr.* 208–214: *cur in penates rarius tenues subit / haec delicatas eligens pestis domos? / cur sancta paruis habitat in tectis Venus / mediumque sanos uulgus affectus tenet / et se coercent modica, contra diuites / regnoque fulti plura quam fas est petunt?* – „Szegény családra mért, hogy ritkábban köszönt / e vész, s szívesebben választ kéjtelgő lakot? / A szent Venus mért, hogy kicsiny házban lakik, / s miért, hogy a köznép őrzi a helyes hajlamot, / s mérsékletet tart? S másfelől a gazdagok / s a királyi udvar áthág törvényt és szokást?”

⁶⁰² *Vö. Sen. Prov.* 4, 10: *cum omnia quae excesserunt modum noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est: mouet cerebrum, in uanas mentem imagines euocat, multum inter falsum ac uerum mediae caliginis fundit.* – „Noha minden árt, ami túllépi a mértéket, a legveszedelmesebb mégis a szerencsében való tobzódás: nem hagyja nyugodni az elmét, a lelket hiú képzelgésekre ragadja, és sűrű homályba borítja az igaz és a hamis között húzódó határt.”

⁶⁰³ *Ld. pl. Sen. Ep.* 95, 16–17; *Sen. Q. N.* 6, 2, 3; *Sen. Ep.* 88, 19.

⁶⁰⁴ *Sen. Ir.* 2, 20, 1.

személy nincs az öntudat magas fokán, és nem tudja kontrollálni szenvedélyét, az örület fogja irányítani cselekedeteit, ami pusztulást von maga után. Ez a tény tehát újfent azt az elméletet támasztja alá, hogy a tragédiák (ebben az esetben a *Phaedra*) a prózai művekhez hasonlóan sztoikus filozófiai üzenetet hordoznak.

A tragédiában a hősnő a sors és a családi története szempontjából azonosítja magát. Riasztó szövődmény vallomásaiban az, ahogy keresi önmagában a végzetet, amit bár próbál elkerülni, mégis elfogadja és aláveti magát eredetsorsának.⁶⁰⁵ Krétai nőként úgy látja, eleve arra rendeltetett, hogy megismételje Pasiphae⁶⁰⁶ önpusztító viselkedését, attól függetlenül, hogy a dajka erőteljesen állítja, hogy az akaraterő teljes szabadságot nyújthat a múlt fogságából.⁶⁰⁷ Családi gyökereinek nagyanyjától származó hagyományát is érdemes kiemelni: ő Europe, akivel Zeus bika alakban hált, s amely nászból született Minos, Phaedra édesapja.⁶⁰⁸ Phaedra a minotaurust a *nostra monstra*⁶⁰⁹ kifejezéssel illeti, ezzel a vadság, a „szörnyszerűség” családi örökségét hangsúlyozza. Phaedra tudatában van ennek az „öröklődő hagyománynak”, hiszen már első beszédében kinyilatkoztatja, hogy ugyanazt a tiltott vágyat véli felismerni önmagában, mint amit Pasiphae is tapasztalt. A *noster amor* használata arra mutat rá, hogy a természetellenes női vágy (*furor*) a család nőtagjain mételyként árad szét, a közös sors bélyegeként.⁶¹⁰ Szerinte nincs olyan Minos-lány, aki beteljesült szerelemben élhet, hiszen a családi örökség, az átok, a bűn öröklődik.⁶¹¹ Mikor Phaedra feltárja szerelmét Hippolytus előtt, felismeri és kimondja, hogy a családi átkot hordozza, azaz ő is megismeri végre „házuk végzetét”: a család nőtagjai a vesztükbe rohannak, és amelynek tudatában vannak, de mégsem képesek ellene tenni. Kinyilvánítja, hogy üldözni fogja szerelmét bárhová, legyőzve minden akadályt, tűzön-vízen keresztül,⁶¹² hiszen örülete hajtja.⁶¹³

⁶⁰⁵ Euripidés a családi hagyományt csupán egyszer említi.

⁶⁰⁶ Sen *Phaedr.* 242: *meminimus matris.*

⁶⁰⁷ ELIOPOULOS (2016: 94–110): A szerző értelmezésében a szenvedély útját a *Phaedrában* a következő jellemzők alkotják: személyazonosság-diszorientáció; gyenge akarat; annak gondolata, hogy a halál az egyetlen megoldás; a ráció kiiktatása; a természet kétféle értelmezése; a sorsnak való alárendeltség elfogadása; testi tünetek megjelenése.

⁶⁰⁸ Sen *Phaedr.* 303–304: *fronte nunc torva petulans iuventus / virginum stravit sua terga ludo.* – „S majd sötét képű, vadulok tulokként / lánymulatsághoz leeresztve hátát” Ehelyütt Seneca *virginum...ludo* kifejezésmódja Ovidius *ludere virginibus* megfogalmazására utalhat, mikor Európé elrablását beszéli el. (Ov. *Met.* 2, 845).

⁶⁰⁹ Sen. *Phaedr.* 122.

⁶¹⁰ Sen. *Phaedr.* 112–114: *Quo tendis, anime? quid furens saltus amas? / fatale miserae matris agnosco malum: / peccare noster nouit in siluis amor.* – „Lekem, mivé válsz? Örült, erdőt mért szeretsz? / Nyomorult anyámnak végzetes balsorsa sújt. / Szerelmi bűnünk erdő sűrűjén fogan.”

⁶¹¹ *Uo.* 127–128: *ulla Minois leui / defuncta amore est, iungitur semper nefas.* – „(Nincs Minos-lány, gondtalan / szerelemben sírba szálló.) Bűnből bűn fakad.”

⁶¹² Sen. *Phaedr.* 700–701: *te uel per ignes, per mare insanum sequar / rupesque et amnes, unda quos torrens rapit.* – „Követlek által tűzön, örjítő vizen, / s sziklán s folyókon, sodróhullámúakon.”

⁶¹³ Sen. *Phaedr.* 702–703: *quacumque gressus tuleris hac amens agar-- / iterum, superbe, genibus aduoluo tuis.* – „Nyomodba hajszol örületed, bármerre térj. / O, gögös, újra térdedhez vetem magam.” Hasonló kijelentést tesz,

A dajka és Hippolytus is hangsúlyozzák, és összehasonlítják Phaedra szerelmét az anyjával.⁶¹⁴ Az ifjú meglátásában Phaedra még „szörnyfogamzó” anyja vétken is túltesz, és közvetlen kapcsolatot vél felfedezni a minotaurust megszüelő anyaméh és Phaedra közt, azaz szerinte egyfajta „szörnyszerűség” vette őt körül már Pasiphae méhében. A drámában az anyaméh nemcsak e „szörnyszerűség” szimbolikus éltetője, hanem a túlzott vágy és a megtévesztés jelképe is.⁶¹⁵ Ezt láthatjuk Phaedra manipulációs kísérletében, mikor ismerve vágya bűnös jellegét, próbálja azt törvényes formává változtatni és legitimálni.⁶¹⁶ Ha meg tudja győzni Hippolytust, hogy feleségül vegye, akkor a vágya nem lesz bűn. Azt reméli, hogy ezt teszi Hippolytus trónra juttatásával.⁶¹⁷ A *miserere viduae* kifejezéssel Phaedra igyekszik magát törvényesen házassáthatónak mondani, aki – bár tisztában van vele, hogy nem özvegy –, annak titulálja magát Hippolytus szíve elnyerése érdekében. Hippolytus megjelenésekor vallomást tesz az ifjúnak.⁶¹⁸ Olyan vágy égeti, amely átjárja testét, egészen a zsigereiig, vadul emésztve fel.⁶¹⁹ Felelősséget vállal érzelmeiért, és Euripidés hősnőjével ellentétben személyesen vallja be szenvedélyét.

Amikor Phaedra Hippolytusnak szóló javaslata megghiúsul és Theseus visszatér, csalódásából és haragjából fakadó bosszúja felülemelkedik, és eltitkolva saját bűnét, bevádolja apjánál az ifjút. A nők mint az árulás és a manipuláció mesterei tűnnek fel, ahogy a dajka előáll tervével.⁶²⁰ Ugyanakkor Phaedra még ennél is tovább megy: úgy titkolja el valódi bűnét, mintha egy másikat rejtegetne. A visszatérő Theseust a dajka tájékoztatja, hogy úrnője a bánatát semmiképpen sem hajlandó feltárni, magával viszi a sírba. Mikor Phaedra érkezettnek látja az időt a Hippolytus elleni támadásra, stratégikusan felépített beszédében tudatosság tükröződik: Theseusnak intézett első szavaival annak királyi voltát emeli ki, és amint elkezd beszélni arról, ami történt, magát mint királynőt és feleséget említi, hogy megerősítse

mikor értesül szerelme haláláról: 1179–1180: *et te per undas perque Tartareos lacus, / per Styga, per amnes igneos amens sequar.* – „S téged vízáron, s által Tartarus taván, / s észet vesztve Styxen, és követlek tűzfolyón.”

⁶¹⁴ Sen. *Phaedr.* 169–172; Sen. *Phaedr.* 688–693.

⁶¹⁵ BENTON (2003: 107–108).

⁶¹⁶ Sen. *Phaedr.* 596–598: *: admouimus nefanda. si coepta exequor, / forsan iugali crimen abscondam face: / honesta quaedam scelera successus facit.* – „A vétket megszerettem. Hogyha folytatom, / e bűnt talán majd nászfáklyánnkkal fedhetem. / Gaztettet olykor becsbe burkolhat siker.”

⁶¹⁷ *Uo.* 618–623: *te imperia regere, me decet iussa exequi / muliebre non est regna tutari urbium. / tu qui iuuentae flore primaevuo uiges, / ciues paterno fortis imperio rege; / sinu receptam supplicem ac seruam tege: / miserere uiduae.* – „Te menj, uralkodj, és parancsot várjak én. / Ne nő viselje városok kormányzatát. / Ki ifjúságod friss erőivel virulsz, atyád birodalma népét biztos kézbe tartsd. / S cseléded ölbe vevén védjed, kérlek én. / Szánd meg, míg özvegy.”

⁶¹⁸ *Uo.* 640–641: *Pectus insanum uapor / amorque torret.* – Lelkem örült hévre gyült, / és ég szerelemben.

⁶¹⁹ *Uo.* 641–643.

⁶²⁰ Sen. *Phaedr.* 719–721: *Deprensa culpa est. anime, quid segnis stupes? / regeramus ipsi crimen atque ultro impiam / Venerem arguamus: scelere uelandum est scelus.* – „Felfedte bűnét. Lelkem, mit merengsz mulyán? / A vétket órá hársítuk, tisztátalan / szerelemben őt keverve. Bűnt bűnnel fedezz.”

helyzetét.⁶²¹ Phaedra tudatosan hazudik, melyet a szerelme miatt kiváltott őrület (*demens*) miatt tesz, de a darab végén (Euripidés Phaidrájával ellentétben) felelősséget vállal és bevall mindent.⁶²² Gill szerint Seneca a tragédiáiban is innovatívnak számít a fokozott önvizsgálat és öntudat iránti érdeklődése miatt.⁶²³ Felelősségvállalását ennek az önvizsgálati folyamatnak az eredményeként értelmezhetjük, hiszen görög elődétől eltérően bevallja tettét, és öngyilkosságát mint önmagára kiszabott büntetést értelmezhetjük. A kórus a *uecors*⁶²⁴ terminussal illeti a hősnőt, mikor meglátja karddal a kezében Phaedrát, aki bűne miatti elkeseredésében az elmebaj tüneteit mutatja. Phaedra nem lát más kiutat fájdalom elviselésére, a halált választja. Öngyilkosságát mint önmagára kiszabott büntetést értelmezhetjük.

Seneca hősnője végig azonosítja magát a drámában őrjöngő vágyával, és tesz is érte, hogy teljes mértékben a hatalma alá kerüljön.⁶²⁵ A sztoikus tézisekkel összhangban olyan személyt jelenít meg, aki felismeri szenvedélyét, és azt a tényt, hogy el kellene fojtania magában, de nem így tesz, hanem átadva magát neki, őrültségét kibontakozni hagyja.⁶²⁶ A *Phaedra* az emberi szenvedély bemutatásának drámája, egyfajta útmutató arra, hogy a lélek romboló jellegű erőit meg kell fékezni. A bölcs az, akinek ez sikerül, aki kompetens értékítéletei mérlegelésében, aki „meggyógyítja” magát a szenvedély betegségéből, aki akaratával végzetét is megváltoztathatja, teljes mértékben racionális gondolkodására hallgat és bízik abban, hogy érzelmei nem befolyásolhatják.

7. 2. 3. Seneca *Phaedrájának* őrület-metaforái

Mivel a *Phaedra* mindenekelőtt a szenvedély drámája, a leggyakoribb metaforák az erotikus vágygal kapcsolatosak. A tűz mint szenvedély (*amor / furor*) az egyik leggyakoribb jelkép, amely felemészti a hősnőt mentálisan és fizikálisan is.⁶²⁷ A kar megfogalmazásában a szerelmi vágy betegség, amely a test létfontosságú folyadékokat tartalmazó csatornáin terjed.⁶²⁸ A szenvedély tüze mindent elpusztít, az ereken keresztül egészen a velőig hatol, és felemészti belsőnk. Phaedra maga is használja őrült szerelmének képi megjelenítésére.⁶²⁹ A bűnös

⁶²¹ BENTON (2003: 109).

⁶²² Sen. *Phaedr.* 1193: *quod ipsa demens pectore insano hauseram.* – „mit őrületében ontott őrjöngő szívem.”

⁶²³ GILL (2009).

⁶²⁴ Sen. *Phaedr.* 1155: *strictoque uecors Phaedra quid ferro parat?* – „Mire készül elővont karddal, Phaedra, e megbomolt?”

⁶²⁵ GILL (2009: 65–84).

⁶²⁶ MAYER (2014: 475–482).

⁶²⁷ Senecával ellentétben Euripidés drámájában a tűz metafora nem gyakran fordul elő.

⁶²⁸ Sen. *Phaedr.* 279–282: *labitur totas furor in medullas / igne furtivo populante venas. / non habet latam data plaga frontem, / sed vorat tectas penitus medullas.* – „Szenvedély lappang le a bensejéig, / s titkon égő tűz öli szét a szívet. / Nem marad széles nyoma, hol kikezdett, / mélyre fal mégis, felemészti bensőnk.”

⁶²⁹ Sen. *Phaedr.* 101–102: *alitur et crescit malum / et ardet intus qualis Aetnaeo vapor / exundat antro.* – „nő csak s súlyosul a baj / és ég szivemben, mint amily tűz háborog / az Aetna mélyén.”

szenvedély lángja Phaedra lelkében úgy érlelődik és növekszik, mint az Etnából kiáramló gőz. Vágya nemcsak egy belső tűz, hanem betegség (*malum*) is, amely égeti és teljesen felemészti az asszonyt. A kórus ugyancsak hangsúlyozza Cupido erejét, hiszen nyilai lángjának melegét az egész világ ismeri.⁶³⁰ A dajka szerint a szenvedély örült (*insanus*) lángját már nem lehet csitítani,⁶³¹ és hosszú leírást ad úrnője *furorjának* fizikai megnyilvánulásairól.⁶³² Phaedra szenvedélyének betegségként való leírása bár a fizikai tünetekre koncentrál, egyszerre mutatja fel a hősnő testi és a lelki elváltozásait. A reménytelen szenvedély külsőleg és belsőleg is felemészti a királynőt: álmatlan, kedvtelen, gyenge, életunt, sápadt és az öngyilkosságra gondol.

A vihar ugyancsak gyakori metaforaként szerepel a drámában. Seneca a *furort* mint vihart a *ratio* „hajójával” állítja szembe.⁶³³ Mikor a bárka már megtelt vízzel (azaz az értelmén a szenvedély már nagyrészt győzedelmeskedett), a hajó zátonyra fut, azaz a tengeri vihar hullámai győzedelmeskednek a hajó utasai felett (vagyis szenvedély átveszi az irányítást, és az *insania* megmutatkozik). Phaedra, mikor értesül Hippolytus haláláról, kéri Poseidónt, hogy sújtsa le rá teljes erejével, küldje ellene a tenger, „szörnyeit”, hiszen koholva hazudott, és emiatt az ifjú halálra ítéltetett.⁶³⁴ A vihar pusztításáért Hippolytus is imádkozik, mikor Phaedra bevallja neki szerelmét: kéri Zeust, hogy tüzes villámjával sújtsa le rá.⁶³⁵ Hasonló jelenséget figyelhetünk meg Theseus beszédében, mikor az igazság kiderül, és rádöbben, hogy ártatlanul büntette meg fiát.⁶³⁶ E kozmikus projekció⁶³⁷ és az egyéni szenvedésből fakadó belső

⁶³⁰ Sen. *Phaedr.* 290–295: *iuvenum feroces / concitat flammis senibusque fessis/rursus extinctos revocat calores, / virginum ignoto ferit igne pectus / et iubet caelo superos relicto / vultibus falsis habitare terras.* – „Fiatlamba forró / lángolást lobbant, s a nehéz öregnek / régen elhamvadt heve újraéled, / ismeretlen tűz gyűl a szűz szívében, / s istenek szállnak le közénk az égből, / földre költöznek, hamis arcot öltvén.”

⁶³¹ Sen. *Phaedr.* 360: *finisque flammis nullus insanis erit.*

⁶³² Sen. *Phaedr.* 360–380.

⁶³³ *Uo.* 181–185: *sic cum gravatam navita adversa ratem / propellit unda, cedit in vanum labor / et victa prono puppis aufertur vado. / quid ratio possit? vicit ac regnat furor / potensque tota mente dominatur deus.* – „miként ha vízre túlterhelt bárkát bocsát / balsorsu hajósa, s mindenhez hiába nyúl, / s hajója végül süllyesztő zátonyra fut. / Az ész hatalmán úrrá lesz a szenvedély / s ama büszke isten lelkemben mindent betölt.”

⁶³⁴ Sen. *Phaedr.* 1159–1163: *Me me, profundi saeue dominator freti, / inuade et in me monstra caerulei maris / emitte, quidquid intimo Tethys sinu / extrema gestat, quidquid Oceanus uagis / complexus undis ultimo fluctu tegit.* – „Reám, reám csak, mély vizek böszült ura, / rám ronts, s a kéklő tenger szörnyeit ellenem / uszítsd, s valamit csak Thetys öble rejt alatt, / mit méhe mélyén hordoz áradt óceán, / s hullámba borítva átfog legvégső özön!”

⁶³⁵ Sen. *Phaedr.* 682–684: *in me tona, me fige, me uelox cremet / transactus ignis: sum nocens, merui mori:/ placui nouercae.* – „Rám mennydörögj! Felém sújts! Égessen heves, / szétperzselő tűz. Vétkeztem. Jussom halál. / A mostohámnak tetszem.” Ld. SEGAL (2008: 136–156): Segal megfogalmazásában a senecai dramatikai asszertáció két fontos eleme az énkinyilatkoztatás E/1-ben, illetve a természet és az individuum gyakori összekapcsolása, amikor főhős a világ közepére helyezi magát, és kinyilvánítja: szenvedéséhez az egész kozmosz hozzájárul és involválódik, amely egyfajta büntetésként is funkcionál. Ez a költői technika ezekben a passzusokban szépen megfigyelhető.

⁶³⁶ *Uo.* 1238: *Dehiscet tellus, recipe me dirum chaos.* – „Anyaföld, hasadj meg; végy be, vészterhes chaos.”

⁶³⁷ Az *Oedipus*ban például visszatérő motívum a mikrokozmosz és makrokozmosz közötti kapcsolat, a természet felfordulása jelzi az egyén lelki háborgását pl. *Oed.* 371: *natura versa est.*

monológok és küzdelmek a sztoikus filozófia fontos tételére világítanak rá. Az emberi lélek kontrollját nem külső erők, hanem maga az ember befolyásolja, a szenvedélyeken való hatalom jellemzi a bölcs embert. Seneca az emberi viselkedést, a belső lelki konfliktusokat és a szenvedélyt kiterjeszti a kozmoszba azáltal, hogy a bizonytalanságot és a féktelenséget a természetben is megjeleníti. Az egyéni pszichológiai állapotnak és a természetnek, a világ állapotának képkötésai egyidejűleg összhangban vannak az egységes kozmosz sztoikus koncepciójával.⁶³⁸ Ennek a megjelenítését láthatjuk a következő passzusokban is: a tenger hatalmas torlasza önti el a szárazföldet,⁶³⁹ fenyegetve a földet, tajtékzik és vizet hány,⁶⁴⁰ a föld megremeg,⁶⁴¹ mint a hírnök ajka, mikor tudósítja az eseményeket.⁶⁴²

Az emberi lélek háborgásának a tengerhez való hozzárendelése a hírnök egész beszédében jelentős szerepet kap, de legfőképpen az alábbi passzusban:

*tantus Auster Sicula disturbat freta
nec tam furens Ionius exurgit sinus
regnante Coro, saxa cum fluctu tremunt
et cana summum spuma Leucaten ferit.*⁶⁴³

A *furens* (1012) terminus használata a vihart különösen Phaedra szenvedélyével kapcsolja össze, a *regnante Coro* (1013) nemcsak az emberi társadalmi és politikai formák szempontjából mutatja be a természeti világot, hanem azt jelképezi, hogy a krónikussá vált szenvedély átvette az irányítást, és a racionalitás, a harmónia már nem érvényesülhet sem az emberi lélekben, sem a természetben. A *tremunt* terminus ugyanebben a sorban 1034-es sorral való kapcsolatot közvetíti, ahol a hírnök szája megremeg (1050), éppen úgy, ahogyan a föld.⁶⁴⁴ Ez a sztoikus filozófia által inspirált világ: a lelki zűrzavar szimpatikus láncreakciókat okoz a természeti környezetben: ezt elsősorban Phaedra Hippolytus iránt, és Pasiphae a krétai bika iránt érzett

⁶³⁸ SEGAL (2008: 136–156).

⁶³⁹ Sen. *Phaedr.* 1015–1016: *consurgit ingens pontus in vastum aggerem / tumidumque monstro pelagus in terras ruit.* – „Felindul a roppant víznek óriás torlasza, / s, rémségül, a dagadó áradás a földre ront.”

⁶⁴⁰ Sen. *Phaedr.* 1028: *spumat vomitque vicibus alternis aquas.* – „Habbal fed egyszer, s újra szétvetül a víz.”

⁶⁴¹ *Uo.* 1050: *tremuere terrae.*

⁶⁴² *Uo.* 1034: *os quassat tremor.*

⁶⁴³ Sen. *Phaedr.* 1008–1014: „Siculi szorosban, Auster sem szaggathat így, / s ily bösz kavargás nem támadna nyílt vizen, / Corus ha uralná. Szirtet renget árözön, / s a tiszta tajték Leucates csúcsáig ér.”

⁶⁴⁴ Aphrodité vagy Erós immanens, természetet megjelenítő erejének fogalma nem újdonság: már Hésiodos *Theogoniájában* (120–122) Erós embereken és isteneken egyaránt győzedelmeskedik, és egyike a legkorábbi őshonos isteneknek. Hasonló gondolatokkal találkozhatunk Senecánál, ahol Cupido, Venus fia nemcsak embereken és isteneken uralkodik (283–324), hanem a föld, a levegő és a tenger minden teremtményén (325–351), amely az alábbi passzusban csúcsosodik ki: Sen. *Phaedr.* 352–353: *vindicat omnes / natura sibi. Nihil immune est.* – „Mindet igában / tartja az ösztön. Nincs, kire nem hat.”

„természetellenes” szenvedélyében láthatjuk, amely végül ahhoz a szörnyű kataklizmához vezet, amely a tengeri bika⁶⁴⁵ megszületését és az ifjú halálát eredményezi.

Phaedra számára az egyik leggyakoribb metafora, amelyet ő maga és anyja örült szenvedélyére vonatkoztat, a vadon, a természet világa, amely a bujálkodás, az örült tettek, a szenvedély színhelye, amely olyan szörnyet hozott létre, mint a minotaurus. Ebben az értelmezésben a természet Phaedra számára azt a helyet szimbolizálja, ahol Hippolytust mint potenciális zsákmányt kezelheti, azaz a vadász határtalan impulzusaival él, így az ifjú szimbolikusan a préda szerepét tölti be.⁶⁴⁶ A királynő már a dráma elején használja a természet, a vadon világának metaforáját, amely örült szerelmét jeleníti meg.⁶⁴⁷ Önmagát örültnek (*furens*) bélyegezve beismeri, hogy vétkes szerelme az erdőben születik, sőt a *noster amor* kifejezés a családi örökséget, a természethez fűződő szenvedély attitűdjét, a vadonban keletkező vétkes szerelmet is felvillantja.

Phaedra szerelmét és önmagát a természet világával azonosítva elveti gazdagon díszített ruháit, és a vadonhoz illő öltözetet kíván magának. Ruházata a természet mélyén gyökerező bűnös vágyát és egyúttal új identitását szimbolizálja, amely teljes mértékben Hippolytusnak van alárendelve.⁶⁴⁸ Királynői identitását feladva a vadász nő öltözetét ölti magára, új szerepének és identitásának szabadságával élve az erdőbe akar menni, és Hippolytus keresésére indulni. Külsőjét az amazonokéhoz igazítja, amely egyszerű ruházatot és fegyvert kíván.

Az anyaméh szintén uralkodó metafora a műben: mind Hippolytus, mind a dajka utal a bűnös családi örökség anyaméhben érlelődő voltára. Amikor Phaedra Hippolytusnak bevallja szerelmét, az ifjú még Phaedra szörnyhordozó anyjánál is rosszabbnak bélyegzi őt.⁶⁴⁹ Hippolytus egyértelmű kapcsolatot fedez fel az anyaméh, amely szülte a minotaurust és Phaedra

⁶⁴⁵ Uo. 1081: *incurrit ore corniger ponti horridus*. – „tenger bikája ráront rémesen.”

⁶⁴⁶ Ld. PRATT (2009: 46–48; 50–51); ROSENMEYER (1993: 107–112, 149–159). Sen. *Phaedr.* 233–235: *Hunc in niuosi collis haerentem iugis, / et aspera agili saxa calcantem pede / sequi per alta nemora, per montes placet*. – „Havas hegyeknek hogyha hágja csúcsait, s ha fúrge lábbal sokszirtű sziklára lép, magas ligetekben, üldözöm hegyek között.”

⁶⁴⁷ Sen. *Phaedr.* 112–114: *quid furens saltus amas?(...) peccare noster nouit in siluis amor*. – „Örült, erdőt mért szeretsz? (...) Szerelmi bűnünk erdő sűrűjén fogan.”

⁶⁴⁸ Sen. *Phaedr.* 397–403: [*talis seueri mater Hippolyti fuit*.] / *qualis relictis frigidis Ponti plagis / egit cateruas Atticum pulsans solum / Tanaitis aut Maeotis et nodo comas / coegit emisitque, lunata latus / protecta pelta, talis in siluis ferar*. – „Amilyen kegyetlen Hippolytusnak anyja volt, / amint a hűvös tengerpartról tér tova, / s csordát terelvén Attica földjét rengeti, / Tanais s Maeotis lánya, s fürtjein csomót / köt, majd kioldja, s oldalát félhold ivű / pajzzsal takarja, erdőmélyre úgy vezess.”

⁶⁴⁹ Sen. *Phaedr.* 688–693: *o maius ausa matre monstifera malum / genetrice peior! illa se tantum stupro / contaminavit, et tamen tacitum diu / crimen bifirmi partus exhibuit nota, / scelusque matris arguit vultu truci / ambiguus infans. ille te venter tulit!* – „Mindent legyőző bűnű asszony nemzet, ó, / ó, szörnyfogamzó anyja vétken túlvő, / még romlottabb leánya! Az, bár fajtalan / fertőbe süllyedt, ám mindegyre hallgatott, / s bűnét szülötte kettős képe fedte fel, / s az anyja vétkeit rút tette maga mondta ki / fél vér fiának. Téged ugyané méh viselt.” Vö. Verg. A. 6, 24–26: *hic crudelis amor tauri suppositaque furto / Pasiphae mixtumque genus prolesque biformis / Minotaurus inest, Veneris monumenta nefandae*. – „Pásiphae oson itt a bikának alája feküdni / Ocsmány vágyában, - látják is e szörny-szerelmenek / Kétfajú emlékét, Mínotaurust, e keverményt.”

közt, azaz mivel Phaedrát is ugyanaz a méh hordozta, a „szörnyszerűség”, a bűnös családi örökség már Pasiphae méhében körülvette őt és beléivódott. A dajka már a dráma elején utal a családi szenvedély örültségének voltára, és beszédében az anyaméh ugyancsak a családban gyökerező *insania* öröklődésének a szimbóluma.⁶⁵⁰ Tehát a család „szörnyszerűsége”, pszichés retorziója már a fertőzött anyaméhben elkezdődik, azaz a méh metaforája az örültség⁶⁵¹ öröklődésének. Ezt a jelenséget Seneca a természet rendjének felborulásával is érzékelteti, hiszen – ahogy a fentebb kifejtettek is mutatják – a szenvedélyt kiterjeszti a kozmoszba, azaz az egyéni pszichológiai állapotának és a természetnek a képalkotásai egyidejűleg összhangban vannak. Mivel Phaedra szenvedélye *insania*, a világ rendezettsége összeomlik. Ezt a jelenséget Seneca a családi öröklődés hálójában értelmezi, azaz a család nőtagjainak szerelme minden esetben pusztító, mint a tűz és a tengeri vihar, a „szörnyszerűség” hordozója, mint az anyaméh, és buja, mint a vadon világa.

Láthatjuk tehát, hogy a *Phaedra* az emberi szenvedély bemutatásának drámája, egyfajta útmutató arra, hogy a lélek destruktív erőit meg kell fékezni. Egyetérték Eliopoulos meglátásával, aki szerint Seneca a sztoikus hagyományokkal összhangban mutatja be a szenvedély manifesztációjának sajátosságait a műben.⁶⁵² Ilyen sajátosság kutatásomban a dajka sztoikus téziseket hangoztató attitűdje, miszerint a szenvedélyeknek már az első „ütéseit” fel kell ismernünk ahhoz, hogy megállítsuk a kialakulásukat; avagy a felső társadalmi réteg mértéktelenségre való tendenciájának meglátása, amely felvillantja az *insaniára* való nagyobb

⁶⁵⁰ Sen. *Phaedr.* 170-176: *memorque matris metue concubitus nouos. / miscere thalamos patris et gnati apparas / uteroque prolem capere confusam impio? / perge et nefandis uerte naturam ignibus. / cur monstra cessant? aula cur fratris uacat? / prodigia totiens orbis insueta audiet, / natura totiens legibus cedet suis, / quotiens amabit Cressa? – „Gondolj anyádra - újfent együttálni félj. / Atyja s szülötte ágyát majd cserélgeted? / S rút vétkü méhed összekevert sarjat fogan? / Menj hát, s a rendet vétkes hévvel felborítsd. / Kevés a szörny-sárj? Bátyád ágya még üres? / Föld ismeretlen borzalmaktól lesz borult, / természet ennen rendjét veszti, hogyha csak / cretéi nő szerelmes?”*

⁶⁵¹ Ehelyütt visszautalhatunk Aristotelés és a *Corpus Hippocraticum* írásaira, melyekben a méh és a menstruáció „hisztériás” tüneteket, letargiát, mentális zavarokat okozhat. Nyilvánvalóan nem lehet konkrét analógiát vonni Seneca és az orvosi szakírók eme passzusai között, viszont a fertőzött méh metaforájának dominanciája talán összefüggéseket jelenthet az elődök leírásaival. Phaedra és Hippolytos története talán arra a jelenségre mutat rá, hogy a nemi közösülés, a férfi nőre való szexuális befolyása nem mindig megvalósítható, és az öngyilkosság mint egy potenciális lehetőség jelenik meg, hogy a nő megszabaduljon az örültségtől. Ld. CONNELLY (2017: 10).

A *Corpus Hippocraticum* szerint a női mentális problémák a férfakkal való szexuális kapcsolat hiányának eredményeként jönnek létre. Az örület főleg a fiatal, nem házas nőket érinti, mert soha nem voltak szexuális kapcsolatban férfival, amelyre pedig szükség van a menstruáció áramlásának feloldásához. A vér felhalmozódik a testükben, felfelé áramolva a szív és a rekeszizom felé, amelynek első tünetei a zsibbadás, a letargia és a láz. Ha ez a helyzet sokáig fenáll, a fiatal nő fulladásos hisztériával küzd vagy öngyilkosságot követ el. Ld. Hp. *Virg.* 251. Tehát az örület a nők, különösen a fiatal leányok esetében a szexuális kapcsolat hiánya okozta, a méh kiszáradása és a testben való menstruációs vér felhalmozódása jellemezte, ami fájdalomhoz, érzelmi instabilitáshoz és öngyilkossághoz vezetett. Phaedra maenászzerű szenvedélye arra készíti őt, hogy a hegyekbe vágyjon „vadászni”, hogy vágyának célját, Hippolytust megszerezze, és végül szenvedélyének kielégíthetlensége miatt öngyilkosságot követ el.

⁶⁵² ELIOPOULUS (2016: 94–117).

hajlamukat és a szenvedély örületének családi öröklődését. Seneca mindkét jelenséget hangsúlyozza prózai műveiben, illetve a tragédiában is. Emellett megemlíthetjük a drámában megjelenő kozmikus projekciót és az egyéni szenvedésből fakadó belső monológokat. Segal meglátása szerint a drámában a tragikus pszichológiai állapotnak és a természetnek, a világ állapotának képalkotásai egyidejűleg összhangban vannak az egységes kozmosz sztoikus koncepciójával.⁶⁵³ Észrevételével egyetértek: láthattuk, hogy Seneca a főhős szenvedését az embert és a természetet összekötő képi ábrázolások széles skálájával dramatizálja. E kettős retorikai megjelenítés a szerző sztoikus filozófiával való kapcsolatára világít rá. Ennek az elméletnek a jelenlétét figyelhetjük meg a 1015–1050. sorokban.

⁶⁵³ SEGAL (2008: 136–156).

7. 3. Héraklés / Hercules

7. 3. 1. Az őrjöngő Héraklés alakja a Seneca előtti drámai irodalomban

Valószínűnek tűnik, hogy Seneca *Őrjöngő Herculese* Euripidés ránk maradt tragédiájának ihletésére született. Rómában a Héraklés-téma gyakoriságának egyik oka az volt, hogy a mitológiai karakter nagymértékben meghatározó volt mind a görög, mind a római gondolkodásban.⁶⁵⁴ Ugyanakkor az irodalmi művekben Héraklés karaktere ambivalens jelleget is mutat. Homéros *Ilias*ában például egyszerre erőteljes hős és a legkedvesebb Zeus számára,⁶⁵⁵ ugyanakkor mégis tökéletlen, aki meg merte támadni az isteneket.⁶⁵⁶ Személyiségének pozitívumai és árnyoldalai az antikvitásban folyamatosan megjelentek, azaz hőstetteinek dicsőítése, de agresszív és vétkező jellemének hangsúlyozása is. Héraklés mint központi figura csak két görög tragédiában maradt fent, Sophoklésnél a *Trakhiszi nőkben* és Euripidésnél a *Héraklésben*, a hőst mindkét szerző heroikus tettei után jeleníti meg.⁶⁵⁷ A Kr. e. 5. században élt Prodikos egyik művében (amely beszámoló formájában maradt ránk) Héraklést válaszüti előtti helyzetében mutatja be, amelyben az egyik út az erény, a másik pedig a szenvedélyek fennhatóságát képviseli. Innentől kezdve a hős gyakran jelent meg a bűnhődés, majd az önuralom és az erény útján elinduló ember szimbólumaként. Érdekes, hogy a sztoikusok által kedvelt mítoszvariánsokban Héraklés életútja általában fordított, azaz először követi el a családgyilkosságot, és vezeklésként ezt követi a tizenkét munkája mint hőstett.⁶⁵⁸ Ezeknek a hőstetteknek a kivitelezéséhez Héraklésnek önuralmat és áldozatvállalást kellett elsajátítania, amelyek révén az istenek közé juthatott. A megistenülés viszont nem természetfeletti fizikai erejének a következménye, hanem az erény útjára való lépése.

Euripidésnél a gyilkosság a tizenkét munka végrehajtása után következik, és nem csupán időben követi, hanem azoknak eredményeként jelenik meg. A hős rendkívüli ereje és tettei felkeltik az istenek irigységét, ezért szabadítják rá a megszemélyesített Őrületet.⁶⁵⁹ Héraklés szenvedő hősként való prezentálása – amely önteltségének eredménye – a tragédia megfelelő alanyává teszi őt. Őrületének hőstettei után való megjelenítése Euripidés arra való szándékát mutatja, hogy a fókusz a hős fizikai ereje helyett a szenvedésre adott bátor válaszában jelenítse meg, tehát a morális jelleget helyezi az előtérbe. Ugyanakkor a brutális

⁶⁵⁴ FERENCZI (2006).

⁶⁵⁵ Hom. *Il.* 18, 115–21.

⁶⁵⁶ *Uo.* 5, 403–4.

⁶⁵⁷ PAPADOPOULOU (2004: 259).

⁶⁵⁸ *Uo.* 3.

⁶⁵⁹ E. *HF.* 841–42: μάθη δὲ τὸν ἐμὸν: ἢ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ, / τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα, μὴ δόντος δίκην. – „mert semmivé lesznek istenek, / s az ember minden, ha e hős meg nem lakol.”

erőszak, amelyet módosult tudatállapotban visz véghez, heroizmusának megkérdőjelezését is felveti.⁶⁶⁰ A Héraklés karakterében megmutatkozó diverzitás a hősnek egyrészt isteni hatalmat ad, ugyanakkor a bestialitás, a romboló erők szintjére is redukálja személyét. Ez a duális hatalom egyszerre jótékony és romboló.⁶⁶¹

A dráma központi tárgya Héraklés örületéből történő „kigyógyulása” és a szenvedéseire adott reakciója. Bár először öngyilkosságba akar menekülni, végül az életben maradás mellett dönt, és választását új értékrendjének szempontjából fogalmazza meg.⁶⁶² Héraklés számára a szenvedéssel való „továbbélés” bátorság és küzdelem, talán még nagyobb, mint tizenkét munkája, hiszen életében először tapasztalja meg sebezhetőségét. Éppen ezért mindez munkáinak csúcspontjaként jelenik meg.⁶⁶³ Fegyvereihez való érzelmi hozzáállása is beszédes: a fegyverek, amelyekkel 12 munkájának hőstetteit véghez vitte, ugyanakkor amelyekkel családját meggyilkolta, ilyen értelemben egyfajta szimbólumok, amelyek agresszivitását jelképezik, hiszen pozitív, de negatív töltetük is jelentőségteljes. A fegyverek megtartása heroizmusa ambivalenciájának felismeréseként és emlékeztetőjeként értelmezhető.⁶⁶⁴ Ugyanakkor Héraklés döntése az életben maradás mellett nagymértékben köszönhető Théseusnak, aki Athénba hívja barátját, és földet, kultuszt, illetve bűneitől való megtisztulást ígér neki.⁶⁶⁵ Euripidés központi mondanivalója a drámában az, hogy még a hős sem immunis a szenvedésre, annak átélésére. Konklúziójával azt kívánja felmutatni, hogy minden esetben szembe kell néznünk a minket sújtó balsorssal, és hogy a baráti segítség és szolidaritás ebben az irracionális világban kiemelkedő fontosságú.

⁶⁶⁰ PΑPADOPOULOU (2004: 259).

⁶⁶¹ *Uo.* 266.

⁶⁶² Eur. *HF.* 1347–51: ἐσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὄν, / μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπὼν φάος: / ταῖς συμφοραῖς γὰρ ὅστις οὐχ ὑφίσταται, / οὐδ' ἀνδρὸς ἂν δύναιθ' ὑποστῆναι βέλος. / ἐγκαρτερήσω βίον. – „Azon tünődöm: bármi kín a részem is, / gyánának vélnek, hogyha öngyilkos leszek. / Ki balsorsának hősként szembe nem szegül, / az az ellennel sem tud harcot állani. / Dacolok a halállal.”

⁶⁶³ *Uo.* 1279–80: τὸν λοίσθιον δὲ τόνδ' ἔτλην τάλας πόνον, / παιδοκτονήσας δῶμα θριγκῶσαι κακοῖς. – „S nyomorultnak ím a végső kín: kicsinyeim / megölve betetőztem a ház balvégzetét.”

⁶⁶⁴ PΑPADOPOULOU (2004: 267).

⁶⁶⁵ Eur. *HF.* 1322–1337.

7. 3. 2. Seneca *Hercules Furens* című műve

Seneca *Hercules* örületét és tettét bemutató drámája a külső indítóokoktól függetlenül (Juno) a szereplő belső lelkiállapotának megindító története. Ferenczi Attila szavaival élve: „Hercules sorsa egyetlen folyamat eredménye. A folyamatosságot pedig a pszichológia eszközével teremti meg.”⁶⁶⁶ Fitch szerint Seneca idejében – éppen úgy, mint Homéroséban – Hercules megítélésének ambivalenciája egyértelmű: egyrészt hőstetteiért dicsőített hős, aki mintaképként szolgál, másrészt a *hybris* megszemélyesítője.⁶⁶⁷

A következő bekezdésekben az euripidési és a senecai darab közötti fő kapcsolódási pontokat és eltéréseket mutatom be. Hercules mindkét darabban Juno haragjának esik áldozatul, de míg Euripidésnél a bosszúra éhes istennő kevés szerepet kap, és csak a tragédia közepén küldi el Lyssát, hogy bocsásson örületet a főhősre,⁶⁶⁸ Senecánál Juno prologusával kezdődik a darab, aki kifejti, hogy bosszút akar állni Herculesen annak gögös karaktere, illetve Jupiter hűtlensége miatt.⁶⁶⁹ Ily módon már a tragédia elején betekintést nyerünk a bosszú mozgatórugóiba, Hercules karakterének ambivalens megítélésébe, személyiségének árnyoldalába. A római drámában a teljes negyedik felvonás Hercules örületének közvetlen bemutatásáról szól, míg az euripidési darabban a hírnök tudósít erről. Bár vannak hasonlóságok,⁶⁷⁰ Seneca azáltal, hogy közvetlen módon, párbeszéddek és a kar narratív leírása révén szemlélteti az örületet, lehetőséget ad arra, hogy elevenebb és hitelesebb módon kapjunk képet a Herculest sújtó tébolyról.

A görög darabban Hercules örületének bemutatása leginkább az isteni indítéket hangsúlyozza, és a téboly lecsengése után Hercules is erre mutat rá: az isteni világ igazságtalanságára, kiszámíthatatlan és jogtalan voltára, amit az embereknek el kell fogadniuk és együtt kell vele élniük. Seneca művében sokkal inkább Hercules karakterének és mentális állapotának ismertetése kerül előtérbe. A főhős kielégíthetetlen ambíciója, a harc és győzelem iránti megszállottsága nagyobb hangsúlyt kap, ami alapján Papadopoulou azt feltételezi, hogy Seneca a kortárs uralkodókat jelenítette meg Hercules személyiségében, azaz aktuálpolitikai színezetet szőtt a drámába.⁶⁷¹ Fitch a *Hercules Furens* keletkezési idejét 54-re teszi,⁶⁷² és vele

⁶⁶⁶ FERENCZI (2006): <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2006/XV.-evf.-2006.-januar-februar/SENECA/Seneca-Herculese>, 2020.03.20.

⁶⁶⁷ FITCH (1987: 20).

⁶⁶⁸ E. *HF.* 807.

⁶⁶⁹ Sen. *Herc. Fur.* 85.

⁶⁷⁰ Pl. *Amphitryon* könyörgő szavai Lycushoz, hogy ő haljon meg hamarabb: E. *HF.* 321–322, Sen. *Herc. Fur.* 509–510.; *Amphitryon* fiához intézett fohásza: E. *HF.* 490–491, Sen. *Herc. Fur.* 520; *Amphitryon* szavai, mikor látja, hogy Hercules tekintete kezd zavaros lenni: E. *HF.* 932–933, Sen. *Herc. Fur.* 953–954.

⁶⁷¹ PAPADOPOULOU (2004: 281).

⁶⁷² FITCH (1987: 51).

együtt több kutató, így Owen is úgy látja, hogy az *Apocolocyntosis*sal egy időben írhatta, hiszen a tragédia nagyravágyó Herculese és Claudius paródiája között több párhuzam található.⁶⁷³ Meglátásom szerint nem lehet bizonyossággal állítani, hogy Seneca Claudiusról mintázta volna Hercules alakját, ugyanakkor valószínűsíthetjük, hogy a korai császárkor kiszámíthatatlan és kegyetlen politikai miliője, amelyben Seneca élt, megihlette a filozófust. A görög-római világban az uralkodókat előszeretettel hasonlították a hőshöz annak természetfeletti fizikai ereje, hősisége és megistenülése miatt. Ezt figyelhetjük meg pl. Nagy Sándornál, Augustusnál és Nerónál is.⁶⁷⁴ Seneca ugyanakkor ügyesen használja fel Héraklés/Hercules karakterének ambivalens megítélését is: nagyravágyása, gögje, diadalittassága és agresszivitása a római uralkodókkal való kapcsolatot juttathatja a mindenkori olvasó eszébe.

Juno már az első felvonásban kijelenti, hogy Herculessel szemben nem állhat semmilyen más ellenség, csak önmaga.⁶⁷⁵ Az istennő a dráma elején az örület jelenségének pontos leírását adja, amellyel Herculest akarja sújtani.⁶⁷⁶ Ez a tébolyult elmeállapot magát a személyt és környezetét egyaránt sújtja, hiszen önmagában és másokban is kárt tehet. Hercules esetében az érzékcsalódás, a vizuális képzelgések fals volta miatt következik be, amiket Juno bocsát elméjére, azaz nem tudja megkülönböztetni képzelgéseit a valóságtól, és emiatt családjának általa véghezvitt szörnyű tragédiájára ébred. Juno a Fúria által hallucinációt bocsát a hősrre, azaz a valós világ racionális érzékelésének hiányát. Gyermekeit Lycus gyermekeinek nézi,⁶⁷⁷ feleségét pedig Juno alakjában látja.⁶⁷⁸

Ugyanakkor Juno a dráma elején meglepő őszinteséggel beszél saját lelkiállapotáról, bosszúszomjáról is, amit mostohafia iránt táplál.⁶⁷⁹ Seneca Juno-portréja tehát a dráma másik örület-karakterizációja, akinek haragja és bosszúszomja miatt Hercules tébolya megmutatkozik. A filozófus örület-koncepciója Juno szavaiban teljes mértékben megjelenik: az istennő a sztoikus bölccsel ellentétben a rombolást, a bosszút választja, mégpedig tudatosan.

⁶⁷³ OWEN (1968).

⁶⁷⁴ PAPADOPOULOU (2004: 280).

⁶⁷⁵ Sen. *Herc. Fur.* 85: *nemo est nisi ipse: bella iam secum gerat.* – „neki párja nincs: harcoljon hát magával ő!”

⁶⁷⁶ Sen. *Herc. Fur.* 98–99: *in se semper armatus Furor – / hoc hoc ministro noster utatur dolor.* – „s a mindig önmagát pusztító Örület – / ez az: fájdalmunk szolgálója ő legyen!”

⁶⁷⁷ *Uo.* 987–1009.

⁶⁷⁸ *Uo.* 1010–1020.

⁶⁷⁹ Sen. *Herc. Fur.* 107–112: *ut possit animo captus Alcides agi, / magno furore percitus, vobis prius / insaniendum est. Iuno, cur nondum furis? / me me, sorores, mente deiectam mea / versate primam, facere si quicquam apparo / dignum noverca; vota mutantur mea.* – „Hogy a megszállt lelkű, örültségtől zaklatott / Alcides gyötrődhessen, most előbb nekem / kell örjöngnöm: Juno, még mindig nem dühöngsz? / Ha mostohához méltó tette készülök, / elmémtől engem, először engem fosszatok / meg, Fúriák!”

Verbális önbefolyásolással él,⁶⁸⁰ a fűriák segítségét kéri, hogy fosszák meg elméjétől, racionális gondolkodásától,⁶⁸¹ hogy bosszúszomja győzedelmeskedhessen.

Az istennő már a dráma elején kinyilatkoztatja ellenvetését azzal kapcsolatosan, hogy a halandók az égbe kerülhetnek, tehát haragja nem feltétlen csak Herculesre irányulna, viszont maga Hercules képezi félelmeinek középpontját, attól retteg, hogy uralkodni akar majd az istenek felett.⁶⁸² Ő az, aki halandóként isteni tulajdonságokkal és jogokkal bír,⁶⁸³ és ő az egyetlen, aki visszatért az alvilágból, így a halandók és halhatatlanok közötti szigorú határvonalat átszakítja.⁶⁸⁴ A halandóságon való győzedelmeskedése miatt még inkább büszke és nagyképű.⁶⁸⁵ Seneca tehát az örület külső erők (Juno) általi befolyása mellett Hercules emberi felelősségét is hangsúlyozza, hiszen az ambíció, a büszkeség és a gőg irányítja leginkább a tetteit, a gőg pedig az örület kiterjesztett változata Seneca szerint.⁶⁸⁶ Másutt a gőgöt a lélek betegségének bélyegzi.⁶⁸⁷

Hercules már az örülete előtt is úgy viselkedik, mintha az istenekkel egyenlő lenne. Például imádságát azzal kezdi, hogy az Juppiterhez és önmagához illő lesz,⁶⁸⁸ amely kijelentés azt vonja maga után, hogy már Juppiterével egyenlő státuszban képzelel el magát. Máshol kijelenti, hogy az Alvilág ura is lehetne, ha úgy kívánná,⁶⁸⁹ és mivel Plutót a sötét Juppiternek nevezi, arra is következtethetünk, hogy fenyegetést akar jelenteni a főistenre, hogy elfoglalja trónját, aminek bekövetkeztétől Juno is retteg a prológusban.⁶⁹⁰ A mű valódi konfliktusa Hercules *virtus*-fogalmának félreértelmezése, és örülete ennek a torz értelmezésnek az eredményeként valósul meg. Azt képzelel, hogy természetfeletti fizikai ereje az isteneknél is hatalmasabbá teszi őt, viszont a dráma végén a fizikai erő által okozott tragédia felismerésekor rádöbben a valódi *virtus* mibenlétére, amely révén a *prokoptón*, a fejlődő ember emberideálját jelképezi.⁶⁹¹

⁶⁸⁰ Sen. *Herc. Fur.* 109: *Iuno, cur nondum furis?*

⁶⁸¹ *Uo.* 110–111: *me me, sorores, mente deiectam mea / versate primam.*

⁶⁸² Sen. *Herc. Fur.* 67–68: *iter ruina quaeret et vacuo volet / regnare mundo.* – „nyomában romlás jár, s a pusztaság felett / akar uralkodni.”

⁶⁸³ *Uo.* 39–40: *toto deus / narratur orbe.* – „s istennek hirdetik / mindenfelé.”

⁶⁸⁴ *Uo.* 49: *foedus umbrarum perit.* – „Az árnyak törvényén tiporva visszatér.”

⁶⁸⁵ *Uo.* 51–52: *spolia iactantem patri / fraterna.* – „apja öccse fegyverét / csörgette.” *Uo.* 68: *robore experto tumet* – „Kipróbált izmuktól dagad.”

⁶⁸⁶ Sen. *De Ben.* 2, 13, 1: *O Superbia, magnae fortunae stultissimum malum (...) ut omne beneficium in iniuriam convertis.* – „O, gőg, a szerencsés sors legostobább nyavalyája! (...) Minden jótéteményt igazságtalanságba fordítasz!”

⁶⁸⁷ Sen. *Ep.* 106, 6: *superbia (...) morbus animorum.*

⁶⁸⁸ Sen. *Herc. Fur.* 927–928: *Ipse concipiam preces / Iove meque dignas.* – „Magam esdek Juppiterhez és / hozzám méltón.”

⁶⁸⁹ *Uo.* 609–610: *obscura diro spatia concessit Iovi; / et, si placerent tertiae sortis loca, / regnare potui.* – „a vad Plútónak az Alvilág átengedett. / S ha tetszett volna a harmadik, sors adta hely, / kormányozhattam volna.”

⁶⁹⁰ PAPAPOULOU (2004: 275). Sen. *Herc. Fur.* 52–54; 63–74.

⁶⁹¹ SHELTON (1979: 28).

A negyedik felvonásban az örület közvetlen bekövetkezése előtt Hercules békéért mond imát,⁶⁹² amelynek végén önmagát mint a gonosz elleni harcost nevezi meg, és leszögezi, ha létezik még a bűntől terhes földön szörny (*monstrum*), annak legyőzése legyen az ő feladata.⁶⁹³ Rögtön ezután következik a drámai csúcspont, hiszen a szörny, ami után Hercules kérdez és küzdelmet vállal, nem más, mint ő maga, utolsó mérkőzésében ellensége nem más, mint önmaga lesz. Ezt a tényt Juno már a dráma elején előrevetíti: azt kívánja, hogy a hős önmagát győzze le.⁶⁹⁴

Hercules apja az örület kezdetén kérdi fiát, hogy mi történt vele, mily égi látomás zavarta meg eszét, miért kapkodja tekintetét.⁶⁹⁵ Majd a tünetekből Amphitryon számára egyértelművé válik, hogy fia a téboly hatása alá került. Az apa szavaiban az örület tragikus, pusztító erejének hangoztatása többször is visszatér,⁶⁹⁶ próbálja meggyőzni szavaival Herculest, hogy fékezze meg esztelen indulatát.⁶⁹⁷ A hős tébolyának megmutatkozása és szörnyű tettei után a kar zárja le a felvonást. A kórus az égi hatalmakat kéri, hogy mentsék fel őt, és eszét fordítsák józanra.⁶⁹⁸ Ezek után Seneca Amphitryon beszédében tükrözi a sztoikus filozófia azon tételét, miszerint a harag és az örület egymásból következik (*ira-furor*).⁶⁹⁹ Az örület voltaképpen a haragban gyökerezik, a tébolyhoz vezető legrövidebb út, amelynek következménye lehet a személy önmaga és/vagy környezete ellen való fordulása.⁷⁰⁰ Ugyanakkor az örület elmúltja után is megfigyelhetjük személyiségének gögös árnyoldalát, hiszen még mindig azt gondolja, mindent megtehet. Fegyvereit fenyegetőzve követeli vissza.⁷⁰¹

Megfélemlítő szavai, amelyekben a város és végül az egész univerzum elleni rombolást vetíti előre, ha nem kapja vissza azokat, voltaképpen természetfeletti erejébe vetett hitének gögös megnyilvánulását jelképezik, s amelyek még azt a Herculest ábrázolják, aki nem indult

⁶⁹² Sen. *Herc. Fur.* 926–939.

⁶⁹³ Sen. *Herc. Fur.* 937–939: *si quod etiamnum est scelus / latura tellus, properet, et si quod parat / monstrum, meum sit.* – „ha bűnnel terhes még a Föld, / szüljön hamar, s ha valami új szörny készül itt, / enyém legyen!”

⁶⁹⁴ *Uo.* 116–117: „Hát magát is győzze le, / és halni vágyjon a holtaktól megtérve!”

⁶⁹⁵ Sen. *Herc. Fur.* 953–954: *vultus huc et huc acres refers / acieque falsum turbida caelum vides?* – „kapkodod vadul tekinteted? / Milyen égi látomás zavarja meg szemed?”

⁶⁹⁶ Sen. *Herc. Fur.* 991: *Quo se caecus imegit furor?* – „Hová vezet a vak örület?”

⁶⁹⁷ Sen. *Herc. Fur.* 974–975: *pectoris sani parum / magni tamen compesce dementem impetum.* – „Betegségében is szörnyű szived / esztelen vad rohamát fékezd meg.”

⁶⁹⁸ Sen. *Herc. Fur.* 1063–1065: *Solvite tantis animum monstris, / solvite superi, / rectam in melius flectite mentem.*

⁶⁹⁹ Sen. *Herc. Fur.* 1219–1221: *Nondum tumultu pectus attonito carens / mutavit iras quodque habet proprium furor, / in se ipse saevit.* – „Még lelke kábult és zavart. Haragja csak / átváltozott, s mi az örület biztos jele, / maga ellen őrjöng.”

⁷⁰⁰ *Ld. pl. Sen. Ir.* 1, 1, 2; *Sen. Ir.* 3, 34, 2.

⁷⁰¹ Sen. *Herc. Fur.* 1284–1288: *arma nisi dantur mihi, / aut omne Pindi Thracis excidam nemus / Bacchique lucos et Cithaeronis iuga / mecum cremabo, aut tota cum domibus suis / dominisque tecta.* – „Ha vissza nem kapom / fegyvereimet, kiirtom Pindus berkeit, / s Bacchus ligeteit és Chithaeron bércseit, / s magam is felgyújtom; uraival mind a házakat.”

el a személyiségfejlődés útján. Ily módon voltaképpen még az *insania publica*, a morális értelemben vett örület foglya.

Később viszont önmagát mint szörnyet nevezi meg, akitől meg kell tisztítani a földet, és öngyilkosságot akar elkövetni.⁷⁰² Hercules józan eszét visszanyerve szívszorító soraiban reflektál a közelmúlt történéseire. Úgy érzi, nincs miért tovább élnie, elvesztett mindent, családját, fegyvereit, hírét és az eszét is,⁷⁰³ és emiatt a halálba akar menekülni, hiszen csak ez tudná enyhíteni bűneit.⁷⁰⁴ Megfigyelhetjük öngyűlöletének következményeit, világtól való elidegenedését, az öngyilkosság vágyát, amely az orvosi szakirodalom melankólia fogalmával és tüneteivel mutat egyezést. A sztoicizmus gondolatai most Theseus beszédében tükröződnek vissza, aki kéri Herculest, hogy az erény útját kövesse, és annak segítségével küzdjön önmaga ellen.⁷⁰⁵ A legnagyobb megpróbáltatás önmaga legyőzése, ha ez sikerül, elindul a gyógyulás útján. Hercules, aki a *virtust* választva végül az életben maradás mellett dönt, a sztoikus filozófia tanösvényére lép, és az önmaga „árnyékát” legyőző ember jelképévé válik. Szavakba is önti ennek az útnak a tudatos választását.⁷⁰⁶ Apja és barátja rábeszélésének engedve az életben maradás mellett dönt, amelyet *virtusként* és „13. munkaként” nevez meg.

Seneca az örület leírásakor a hangsúlyt nagymértékben a főhős hallucinációira, az ezután következő bódult állapotára, illetve az erőszak közvetlen és brutális ábrázolására helyezi.⁷⁰⁷ Fitch szerint a senecai hallucináció-leírásokra esetlegesen a korabeli orvostudomány megfigyelései is hathattak az *insania* tüneteit illetően.⁷⁰⁸ Mint Euripidésnél, Seneca művében is megjelenik Hercules lélektani ábrázolásának ambivalens volta, ugyanakkor sztoikus

⁷⁰² Sen. *Herc. Fur.* 1278–1282: *Si vivo, feci scelera; si morior, tuli. / purgare terras propero, iam dudum mihi / monstrum impium saevumque et immite ac ferum / oberrat: agedum dextra, conare aggredi / ingens opus, labore bis seno amplius.* – „Bűnös vagyok, ha élek, hogyha meghalok, / csak áldozat. A földet megtisztítom hamar. / Olyan régóta kerülget már egy véres és / vad szörnyeteg: gyerünk, kezem, gyürközz neki / e tizenkét munkánál nagyobb feladatnak is!”

⁷⁰³ Sen. *Herc. Fur.* 1260: *mentem arma famam coniugem gnatos.*

⁷⁰⁴ Sen. *Herc. Fur.* 1262: *morte sanandum est scelus.*

⁷⁰⁵ Sen. *Herc. Fur.* 1275–1277: *nunc magna tibi / virtute agendum est: Herculem irasci veta.* – „Nagy erényeddel kell küzdened / magad ellen is: ne hagyj örjöngni Herculest!”

⁷⁰⁶ Sen. *Herc. Fur.* 1315–1317: *succumbe, virtus, perfer imperium patris. / eat ad labores hic quoque Herculeos labor: vivamus (...).* – „Erényem, rajta, apám parancsát tőrjed el! / Ezt is csapjátok Hercules munkáihoz: / éljünk!”

⁷⁰⁷ Sen. *Herc. Fur.* 953–954. Amphitryon leírása az epilepszia némely tünetével hasonlóságot mutat: zavaros tekintet, a szemek forgatása, kapkodása. Euripidésnél csak egyetlen konzisztens hallucinációról olvashatunk, amikor Hercules Mycenae-t támadja (E. *HF.* 936).

⁷⁰⁸ FITCH (1987: 29). Érdekes, hogy néhány hellenisztikus szerző Hercules örületét és az epilepszia antik megfelelőjét, a „szent betegséget” összekapcsolta. *A Problematában* például Aristotelés (vagy pseudo Aristotelés – hitelessége vitatott) az epilepsziát „herculei betegségnek” nevezi. A szerző Hercules kivételes képességeit és örületét is a fekete epe (*melancholia*) mértéktelen jelenlétének tulajdonítja a hős testében. Hipotetikus felveti a kérdést, hogy vajon azok a férfiak, akik kiválóak a filozófiában, a politikában, a költészetben és a művészetekben, nagy százalékban *melancholiában*, azaz a fekete epe betegségében szenvednek, és ilyen szempontból kapcsolatban állnak Herculesszel. A szerző szerint a betegség Hercules isteni ihletésre született örültsége után kapta a „szent” jelzőt. Ld. Arist. *Probl.* 953a.

filozófusként még nagyobb hangsúlyt helyez személyiségének árnyoldalára. Ugyan a dráma elején Junótól értesülünk a hőst sújtó örület bekövetkezéséről, a fő mondanivaló a lelki mechanizmuson van, azaz hogy felismeri: önmagát kell legyőznie. Ez voltaképpen azt jelenti, hogy örületének létrejöttében kettős motiváció van jelen: az egyik isteni, külső indítékú, a másik (és talán fontosabb) a szereplő saját lelkében gyökerezik, amely mentes mindenféle külső tényezőtől.

7. 3. 3. Seneca *Herculesének örület-metaforái*

A természet erőivel való analógiát Seneca ebben a műben is metaforákban jeleníti meg, és a karakter még hitelesebb ábrázolására használja fel. A drámában a tűz metaforája a legdominánsabb képi ábrázolás, és bár kevesebbszer fordul elő, mint pl. a *Medeában*, itt is a senecai stílus karakterisztikáit mutatja. A tűz mint a legősibb elem a sztoikus filozófiában, egyrészt a racionális világ rendjét szimbolizálja, másrészt – amely inkább domináns jelleget kap – a szenvedély, az örület romboló erejét jeleníti meg. Hercules örületének metaforájaként Seneca fokozatosan használja: először külső tényezőként jelenik meg, amikor Juno a fúriákat hívja, hogy ösztönözzék a bűncselekményt. A fúriák egyik attribútumaként a tűz itt is megjelenik: lángoló hajuk szétszórja a tüzet,⁷⁰⁹ és az istennő felszólítja őket, hogy fáklyáikkal gyújtogassanak, Megarea pedig a roppant máglyáról ragadja el a lángokat.⁷¹⁰ A bevezetőben a közönség felkészül arra, hogy a fúriák által projektált erőszak Hercules lelkében pszichotikus állapottá alakul, és a fúriák kötelessége, hogy a hős szívét és eszét az Etna tüzénél is őrzöngőbb láng olvassza meg.⁷¹¹ A tűz metaforája az őrzöngést, a brutális agresszivitást jelképezi, amely megállíthatatlan, őrzöngő és kegyetlen. A *pectus* és *mens* terminusokkal Seneca egyszerre jeleníti meg a szenvedélyek megállíthatatlan voltát és a kognitív funkciók zavarát, egyfajta módosult tudatállapotot, amely miatt a hős nem képes racionális gondolkodását használni és a világ realitását érzékelni.

Hercules örülete kezdetén a nemeai oroszlánt hallucinálja, aki haragtól lángol,⁷¹² tüzet okád, és tűzvörös nyakán dobálja a sörényét⁷¹³ támadásra készülve. A kozmikus rend fenyegetettsége figyelhető meg ebben a passzusban: az oroszlán egy csillag ellen támad,⁷¹⁴ azaz

⁷⁰⁹ Sen. *Herc. Fur.* 87: *ignem flammeae spargant comae* – „Fúriák, tüzet szórjon lángüstökük!”

⁷¹⁰ Sen. *Herc. Fur.* 103: *vastam rogo flagrante corripiat trabem*. – „hatalmas lángszövétnet ragadjon el!”

⁷¹¹ Sen. *Herc. Fur.* 105–106: *concutite pectus, acrior mentem excoquat / quam qui caminis ignis Aetnaeis furit*. – „forróbban, mint az Etna mély kohóiban, / őrzöngő tűz olvassza meg szívét, eszét!”

⁷¹² Sen. *Herc. Fur.* 946: *iraque totus fervet*.

⁷¹³ *Uo.* 948–949: *ingenti minax / stat' ore et ignes efflat et rutila iubam*. – „fenyegetve áll, / ordas pofával tüzet okád, vörösén lobog / sörénye.”

⁷¹⁴ *Uo.* 947: *iam rapiet aliquod sidus*. – „Már - már letép egy csillagot.”

felborítja a racionális világrendet, amely költői kép nyilvánvalóan Hercules tébolyult állapotát, s analogikus módon a természet rendjének felborulását tükrözi. A csúcspont bekövetkeztekor, közvetlenül a gyerekek megölése előtt, a tűzmotívum felerősíti Hercules tébolyának jellegét: Hercules a fúriákat látja, amint az örület tüzét ráküldik,⁷¹⁵ és amikor elköveti szörnyű tetteit, lángba borult arca⁷¹⁶ mutatja lelkiállapotát. A tűz metaforája dominánsan jelen van Hercules örületéből való feleszmélése után is. Öngyilkosságra készülve máglyán akarja feláldozni magát,⁷¹⁷ és kezeinek, amelyek a szörnyű tettet véghez vitték, a következőket mondja.⁷¹⁸ A tűzben való megsemmisülés az önmaga elleni agresszió és büntetés eszközeként jelenik meg, és az öngyilkosság szimbólumává válik.

A tengeri vihar metaforája ebben a műben is jelen van mint a főhős örületét megjelenítő képi eszköz, és leginkább a tűzzel összekapcsolódva mutatkozik meg. Hercules, mintha érezné örületének közeledtét, és Juppiterhez imádkozik.⁷¹⁹ Kéri, hogy az ég, a föld és a tenger a megfelelő helyükön legyenek, a csillagok útja akadálytalanná váljon: azaz legyen rend az univerzumban, béke az emberek számára, ahol nincs vihar, amely megzavarná a tengert, sem tüzes villám a haragvó Jupitertől. A rend és a biztonság absztrakt eszméi, valamint a vihar és a tűz metaforái együtt fejezik ki a reményt egy békés, racionális világrend megléte iránt, és a vad tengeri vihar képi nyelvezésnek negatív vetülete ennek a rendnek az elvesztését jelképezi.⁷²⁰

A későbbiekben az örület lecsillapodásakor a kar Hercules állapotát a tenger vihar utáni helyzetéhez hasonlítja.⁷²¹ A kar a vihar és a hullámok metaforájával az örület kitartó erejét és veszedelmes jellegét hangsúlyozza: ahogyan a vihar által felkavart tenger, a hullámok még őrzik annak jeleit és dagadva hullámzanak, a téboly lendülete is nehezen csillapodik le, és a hős csak lassan nyeri vissza racionálítását. Mikor Hercules feleszmél örületéből, borzasztó tettének

⁷¹⁵ Sen. *Herc. Fur.* 982–986: *flammifera Erinys verbere excusso sonat / rogisque adustas propius ac propius sudes / in ora tendit; saeva Tisiphone, caput / serpentibus vallata, post raptum canem / portam vacantem clausit opposita face.* – „Ostort csattogtat a fáklyahordó Fúria, / s a halotti máglyáról gyújtott szövétneket / arcomba nyomja; s a kígyóktól övezett fejű / Tisiphone rettenetes fáklyával zárja el / az elrabolt ör nélkül tátongó kaput.”

⁷¹⁶ *Uo.* 1022: *igneo vultu.*

⁷¹⁷ *Uo.* 1217.

⁷¹⁸ *Uo.* 1235–1236: *vos quoque infaustas meis / cremabo telis, o novercales manus.* – „S ti is, átkozott, / mostoha kezek, nyilaimmal tűzben vesszetek!”

⁷¹⁹ Sen. *Herc. Fur.* 927–933: *stet suo caelum loco / tellusque et aequor; astra inoffensos agant / aeterna cursus, alta pax gentes alat: / ferrum omne teneat raris innocui labor / ensesque lateant, nulla tempestas fretum / violenta turbet, nullus irato Iove / exiliat ignis (...).* – „álljon helyére az ég, a föld, / s a víz; a csillagok nyugton fussák örök / pályáikat, s éltesse Béke a népeket! / Minden vasat szántásra fogjon a Munka, és / a kard nyugodjon; a tengert fülsértő vihar / ne dúlja fel, ne hulljon bős istennyila (...).”

⁷²⁰ Lásd bővebben PRATT (1963: 208).

⁷²¹ Sen. *Herc. Fur.* 1088–1091: *nec adhuc omnis expulit aestus, / sed ut ingenti vexata noto / servat longos unda tumultus / et iam vento cessante tumet.* – „még nem szűnt meg a láza egészen, / mint a vihartól korbácsolt ár / hosszasan őrzí a lendületét, s bár / elmúlt a vihar, mégis dagadoz.”

tudatában Juppiter büntetését kéri, a villámok által való halált.⁷²² A vihar metaforája az önmagára kiszabott büntetést, illetve a világ haragjának Herculesre való kivételését jeleníti meg. Amphitryon ezt a kijelentést még a téboly jelenlétének tudja be, és a sztoikus filozófia tételét hangoztatja: túrnie kell, amit a sors kimért rá.⁷²³ Azaz a bölcsesség útján haladó ember legyőzi önmagát, tanul hibáiból, elviseli a rá kirótt terheket, a szenvedést, és a *virtus* gyakorlásának szenteli életét.

A sötétség és világosság mint figuratív képek, bár egyszerűek, de híven prezentálják Hercules örületének kezdetét és kibontakozását. A sötétség elsősorban az alvilágot szimbolizálja, ugyanakkor szervesen kapcsolódik a világosság hiányához és Hercules örületének következményeihez is.⁷²⁴ A hős tébolya kezdetén észleli, hogy hirtelen az éjszaka kezd el uralkodni a világosság felett, a nap megmagyarázhatatlan módon eltűnik, azaz a természet nem követi szokásos menetét.⁷²⁵ A világregd felborulása a *virtus* eltűnését szimbolizálja, azaz a *logos*, az isteni kormányzás helyett a sötétség által megjelenített örület uralkodik el a világon. Hercules tébolyának vége felé a kar a világosság győzelméért imádkozik a sötétség felett.⁷²⁶ Az alvilági sötétség és az evilági világosság kontrasztja a „józanság és örültség” állapotát jelenítik meg, hiszen az univerzum racionális rendje fényes és világos, míg a káosz a sötétség birodalma.

Bár ebben a tragédiában nem olyan domináns a metaforák jelenléte, a költői képek itt is egyértelműen megjelenítik a főhős lelkében dúló romboló erőket, örületet. A tűz pusztító és kitartó ereje a téboly féktelenségét, kiszámíthatatlan és veszélyes voltát jelképezi, csak úgy, mint a tengeri viharé. A világos és sötét ellentétpárok pedig a jó és a rossz, a természeti rend és a káosz, az örület és az egészséges mentális állapot megjelenítői.

⁷²² Sen. *Herc. Fur.* 1201–1205: *Nunc parte ab omni, genitor, iratus tona, / oblite nostri vindica sera manu / saltem nepotes. stelliger mundus sonet / flammisque et hic et ille iaculetur polus.* – „Apám, böszén most mennydörögj mindenfelől! / Ki elhagyta, most állj bosszút, ha késve is, / unokáidért! A csillagos menny zengjen, és / mindkét sarkpont csapkodja vad villámait!”

⁷²³ Sen. *Herc. Fur.* 1239: *Nunc Hercule opus est: perfer hanc molem mali.* – „Most rád van szükség: túrd a balsors terheit!”

⁷²⁴ PRATT (1963: 209).

⁷²⁵ Sen. *Herc. Fur.* 939–943: *sed quid hoc? medium diem / cinxere tenebrae. Phoebus obscuro meat / sine nube vultu, quis diem retro fugat / agitque in ortus? unde nox atram caput / ignota profert?* – De mi ez? Délben sötét borult / reánk? Phoebus felhőtlen elhomályosult. / Mi űzi vissza napkeletre az égi fényt? / Miért emelte fel sötét fejét az éj / rosszkor?

⁷²⁶ *Uo.* 1058–1059: *tractusque maris fundis radios / noctemque fugas ore decoro.* – „tengerre veted fénylő sugarad, / s ragyogó arccal ki elűzöd az éjt.” A világosság és sötétség ellentétpárja a dráma egészében jelen van, ld. Pratt párosításában: 59–60 (*ater; dies*), 123–128 (*claresco, dies, lucidus, croceus, mico, lux, nitidus; nox*), 668–672 (*tenebrae, nox; lux, nitor, fulgor, lumen, dies*), 821–24 (*clarus, dies, nitidus, dies; nox*), 939–942 (*dies, dies; tenebrae, obscurus, nox, ater*), 1058–1059 (*radius, decorus; nox*).

Láthatjuk, hogy ebben a tragédiában is világosan kirajzolódik a sztoikus filozófia üzenete. Hercules tetteit a gőg irányítja, amely a prózai művekben nem más, mint *insania*, a lélek betegsége. Nagyravágyásától elfordulva életét újraértelmezi, öngyilkosságának elutasítása, sérülékenységének felismerése és balsorsával való szembenézése a sztoikus *virtus* és bátorság jelképeiként értelmezhető. Több szerző is hangsúlyozza Hercules jobb emberré válásának, *virtusa* elérésének jelentőségét a drámában, mint pl. Shelton,⁷²⁷ Zintzen⁷²⁸ vagy Pratt.⁷²⁹ Utóbbi szerint Hercules átalakulása egyértelműen a sztoikus filozófia tantételeinek olvasata a tragédiában, a dráma fő mondanivalója Hercules örületéből való „kigyógyulása”, és életének újraértelmezése.⁷³⁰ Theseust „senecai alaknak” nevezi, mivel ő segít Herculesnek az új úton való elindulásban.⁷³¹ Meglátását értekezéseim eredményei alátámasztják, ugyanakkor ki is egészítik. Seneca elsőként Amphitryon beszédében tükrözi vissza a prózai munkáiban kifejtett sztoikus filozófia különböző tételeit, majd később Theseuséban. Amphitryonnál jelenik meg a harag és az örület szoros kapcsolata, illetve az örület rendkívül pusztító ereje, amelyet Seneca a *De irában* hosszasan fejteget. Ő az, aki Hercules tébolya kezdetén próbálja meggyőzni fiát, hogy fékezze meg esztelen indulatát. Utána következik Theseus, aki az öngyilkosság elutasítását, önmagunk legyőzését és az erény útjának követését közvetíti Herculesnek. Véleményem szerint mindketten felfoghatóak Seneca „szócsövének”, a sztoikus filozófia képviselőjének, hiszen ők azok, akiknek segítségével Hercules nagy áldozatok árán, de végül elindul az új úton, amely által a fejlődő ember jelképévé válik.

⁷²⁷ SHELTON (1978: 66–70),

⁷²⁸ ZINTZEN (1972).

⁷²⁹ PRATT (1983).

⁷³⁰ PRATT (1983: 121)

⁷³¹ PRATT (1983: 168): “The influence of Theseus, that rare Senecan figure, a man capable of moderate emotions and not sickened unto crime or self-destruction, helps Hercules, and us, to disregard the questions and convert them into an appeal for shelter and a possible salvation.”

7. 4. Agamemnon

7. 4. 1. Agamemnon gyilkosságának története a Seneca előtti drámai irodalomban

A Pelops-ház átka kedvelt témája az antik görög-római irodalomnak: bár Seneca *Agamemnon* című darabja nem mutat sok hasonlóságot elődeivel, mégis nagymértékben inspirálhatta a szerzőt Aischylos *Oresteiája*. Emellett megemlíthetjük Sophoklés és Euripidés *Elektráját*, Euripidés *Orestését* és *Iphigenia Aulisban* című darabját, valamint még számos Clytemestra portrét, mint Accius és Ovidius Clytemnestráját és így tovább.⁷³² Mivel a következőkben főként Clytemestra örületének mozgatórugóira és jellegére fogok koncentrálni, alakjának Seneca előtti megjelenéseit elemzem, Aischylos hősnőjét állítva fókuszba.

Aischylos Clytemestrája egy gyermekét megbosszuló nőalak, aki két embert gyilkol meg szeretője segítsége nélkül, és aki férfi módra („férfitervű nőként”)⁷³³ politikai uralomra vágyik Argos felett, amely a görög patriarchális társadalom erőteljes kihívását, az amazoni archetípust jeleníti meg. Egy olyan karakter, aki Agamemnon és Cassandra holtteste felett diadalittasan, véres bárdal a kezében áll, és a rácseppenő vér olyan boldogsággal tölti el, mint az „istenadta harmat a vetést.”⁷³⁴ Teljes mértékben érzéketlen a kar szemrehányásaival szemben, bosszúját jogosnak véli Iphigeneia feláldozásáért, a trójai rabnőkért és Cassandráért, akikkel Agamemnon együtt halt. A bevezetőben a kórus elbeszéli, hogy az elmúlt tíz évben a város Clytemestra irányítása alatt állt, míg Agamemnon háborúban volt. A karvezető így jellemzi a királynőt: a családon belüli ellenségeskedést szítja, nem fél férjétől és bosszút akar állni lánya feláldozásáért.⁷³⁵ Ez az élénk leírás a bosszúálló anyáról előrevetíti a tragédiát, és azt is megtudjuk, hogy Clytemestra évek óta tervezi bosszút. Később, amikor Agamemnon visszatér a városba, hosszú köszöntő és dicsőítő beszédet mond neki, és kifejezi szeretetét illetve félelmét, hogy férje soha nem tér vissza. Elmondja, hogy miért küldte el fiát, Orestést otthonról, hogy félt, hogy az emberek fellázadnak ellene a trón megszerzése érdekében, és hogy megölik őt. Ezzel az érvelésével, valamint a szeretet és az imádat kinyilvánításának manipulációs technikájával meggyőzi a királyt odaadásáról. Clytemestra uralkodni akar a városon, gyermekein, szeretőjén. A polgárok félnek úrnőjüktől, pl. az őt, akinek a monológja megnyitja a darabot, „férfitervű nőként” írja le őt.⁷³⁶

⁷³² HALL (2007: 8).

⁷³³ A. Ag. 11.

⁷³⁴ RÓNA (1962: 51).

⁷³⁵ A. Ag. 154–155: μίμνει γὰρ φοβερὰ παλινόρτος / οἰκονόμος δολία μνάμων μηνίς τεκνόποιος. – „mely ácsolva családi viszályt, nem féli a férjet: / s újrakelő Harag őrszi folyton a házat, ügyel, bosszút áll gyermekölésért.”

⁷³⁶ A. Ag. 10–11: ὤδε γὰρ κρατεῖ / γυναικὸς ἀνδρόβουλον ἐλπίζον κέαρ. – „így akarja, rendeli / a férfitervű nő reménykedő szive.”

E passzus révén érdemes megemlíteni a „gender-szemléletet” a műben, amellyel igen sok kutató foglalkozott az elmúlt évtizedekben.⁷³⁷ Az athéni drámát mindig egy rendkívüli politikai és vallási eseményen adták elő, amely bizonyos mértékben tanúsítja a kortárs társadalom hozzáállását és elképzeléseit a nőkről és helyzetükről. Mivel ezt a társadalmi képet csak a tragédia tanulmányozása alapján láthatjuk, ami alapvetően művészi jellegű, nem adhat közvetlen ismereteket a költő társadalmáról. Ugyanakkor egyfajta tükörként tekinthető, amelyet a költő tudatosan vagy tudat alatt választott a mitikus történet kezelésére.⁷³⁸ Az *Agamemnon* bővelkedik a gender-probléma nyelvi eszközeit illetően, és jelzi a férfiak aggodalmát az erős és független gondolkodású nőket illően, akik megsértik az athéni társadalom normáit.⁷³⁹ Clytemestra karakterének kettős jellege világossá válik azáltal, ahogyan Aeschylus kezeli a bosszú ábrázolását. Ugyanakkor Clytemestrát nemcsak Iphigenia gyilkosságának megtorlása hajtja, hanem az is, hogy megszerezze Agamemnon hatalmát.⁷⁴⁰ A lánya feláldozása miatt érzett fájdalma és férje iránti bosszúvágya révén Clytemestra „beleesik” az örület állapotába, és mindent el akar venni Agamemnontól: az életét, a vagyonát, a hatalmát. Ehhez szorosan kapcsolódik bosszújának további felerősödése és Cassandra gyilkossága is, hiszen azáltal, hogy Agamemnon hazahozza a trójai királylányt, mélyen megsérti Clytemestra királynői méltóságát a királyi udvarban.⁷⁴¹ Clytemestra személyiségének kettős jellegére és megítélésére jó példa a kórus véleménye az 1560–61. sorokban: tisztában vannak bosszúvágya és terve elfogadhatatlan voltával, de mégis nehéz elfogulatlanul ítélni.⁷⁴² Azaz Clytemestra fájdalma érthető lánya meggyilkolása miatt, ugyanakkor örületét és hatalomvágyát szabadjára engedve férjének gyilkosává válik, amely elítélendő.

7. 4. 2. Seneca *Agamemnonja*

Az *Agamemnon* a kutatók szerint a leginkább kísérleti jellegű drámája Senecának, amelyet széttagolt és megfoghatatlan struktúra, két kórus, és igen hosszú központi narratíva jellemez.⁷⁴³ Fitch szerint a filozófus legkorábbi darabjai közé tartozik.⁷⁴⁴

Aeschylus azonos című művével összehasonlítva egyértelmű, hogy Seneca nem akarta szorosan követni elődjét. A tragédiák kezdete teljes mértékben eltér egymástól. Senecánál

⁷³⁷ Ld. pl. McCLURE (1999), FOLEY (2001) és RABINOWITZ (2004).

⁷³⁸ SANNA-ILARIA KITTELÄ (2009: 141).

⁷³⁹ Lásd pl. McCLURE (1999: 70–100).

⁷⁴⁰ WINNINGTON-INGRAM (1983: 141).

⁷⁴¹ Seneca esetében – amint a későbbiekben látni fogjuk – Cassandra haláláról szó sincs, csupán száműzetéséről.

⁷⁴² A. Ag. 1560–1561: ὄνειδος ἤκει τόδ' αὐτ' ὀνειδούς. / δύσμαχα δ' ἔστι κρῖναι. – „Gyalázkodásra gyalázkodást hordsz, / szörnyű nehéz Ítélni.” Vö. Euripidés kórusa is kettős megítélést ad Médeiával kapcsolatban.

⁷⁴³ SCHIESARO (2014: 179).

⁷⁴⁴ KOHN (2003: 273).

Thyestes árnya jelenik meg, aki előrevetíti a tragédiát, Aischylos tragédiájának bevezetőjében pedig először a kórus félelmével szembesülünk a bosszúálló anya iránt. A kardalok tartalma nagyrészt különböző, a dramaturgiai megoldások és a jelenetek is eltérőek, azzal a kivétellel, hogy mind a két műben Cassandra beszéli el a király meggyilkolását.⁷⁴⁵ Seneca tragédiájában Clytemestra és Agamemnon nem folytatnak dialógust, Orestest a merénylet elkövetése után Agamemnon egy hű barátja, Strophius rejti el, Cassandra pedig nem hal meg a mű végén.

Clytemestra, Seneca más tragikus nőalakjaihoz hasonlóan tudatában van szenvedélye romboló voltának, hiszen elemzi önmagát és feltárja érzelmeit a dajkának. Aischylos rendkívül férfias és uralomra törő archetípusához képest a belső lelki folyamatokra koncentráló Seneca egy önmagában bizonytalan, szenvedélye, bosszúja és józan esze között hánykódó nőalakot jelenít meg, aki egyáltalán nem tör politikai babérokra. Szeretőjével együtt követi el a gyilkosságot, nem egyedül, mint azt Aischylosnál láthatjuk. Már a dráma kezdetén tudatában van szenvedélye elítélendő voltának, és bánja „jobbik énje” értékeinek elvesztését: az igazságosságot, a tisztességet, a kegyességet, a hűséget, a szemérmert.⁷⁴⁶ Már a dráma elejétől kezdve a fájdalom, a bosszú érzése és a lelki vívódás jellemzi, ellentétben görög elődjével, akinek lélekábrázolása nagymértékben a brutalitásra, a politikai tekintély megszerzésére, a patriarchális társadalom megkérdőjelezésére korlátozódik. Hall szerint a római műben egyértelműen Aegisthus dominál a gyilkosság megtervezését és végrehajtását illetően, illetve politikai hatalma is megkérdőjelezhetetlen.⁷⁴⁷ Tarrant meglátásában a 239. sor utáni rész bizonyítékot szolgáltat arra a tényre, hogy Aegisthus irányítja és manipulálja Clytemestrát, azaz a királynő „jobbik énje” még küzdene a bosszúállás ellen, de enged szeretője rábeszélésének; ellentétben Aischylos hősnőjével, aki a szeretője és kételyek nélkül követi el a büntetést.⁷⁴⁸ Ezzel szemben a görög műben azt látjuk, hogy a királynő szeretője befolyása és segítsége nélkül hozza meg döntését és hajra végre a szörnyű tettet.

Meglátásom szerint Seneca Clytemestra portréja meglehetősen innovatívnak számít Aischylos karakteréhez képest. A filozófus azáltal, hogy egy önmagát elemző és kétségeit feltáró nőalakot jelenít meg, lehetőséget ad közönsége számára, hogy betekintést nyerjen a királynő lelkében működő mechanizmusokba és döntésének mozgatórugóiba, ami a sztoikus filozófia hatását feltételezi.

⁷⁴⁵ FERENCZI-TAKÁCS (2006: 12).

⁷⁴⁶ Sen. *Agam.* 112–113: *periere mores ius decus pietas fides / et qui redire cum perit nescit pudor.* – „jog, erény, szokás, kegyesség s hűség már oda, / s a szemérem (ez ha vész, örökre elveszett).”

⁷⁴⁷ HALL (2007).

⁷⁴⁸ Ld. TARRANT (1976: 229).

A dráma Thyestes árnyának monológiával kezdődik, aki előrevetíti a tragédiát,⁷⁴⁹ amely a család sorsában öröklődik. Thyestes árnya visszatér az alvilágból, hogy üdvözölje rokonsága véres történetének új szakaszát, hiszen minden nemzedék arra van ítélve, hogy megismételje az eredeti családi átkot: a vérfertőzést, a gyilkosságot, a halálos végkimenetelű lakomákat. Bevallja, hogy vérfertőző tetteivel⁷⁵⁰ a természet diktálta szabályokat megszegte,⁷⁵¹ és ez az örület leszármazottjai életében is folytatódni fog.⁷⁵² Ezután a mű baljós végzetét a kar erősíti fel, és Fortuna változékonyságát, kiszámíthatatlan voltát szemléletes, természetből vett metaforákkal prezentálja.⁷⁵³ A tragédia első részében főleg Clytemestra dominál, aki a dajkával és az Aegisthusszal való dialógusokban nyilvánítja ki belső lelki vívódását a harag és a józan ész által diktált útmutatások között. Giomini a művet egyenesen „Clytemestra tragédiájának”⁷⁵⁴ nevezte, hiszen az első részben leginkább ő a főszereplő, aki számot ad a lelkében dúló pusztító szenvedélyekről. Az állítás igaz, de csak részben, hiszen a mű második felében Clytemestra háttérbe szorul, és Cassandra alakja kap hangsúlyt, azaz a trójai királylány profetikus látomása, Agamemnonnal való párbeszéde, és a gyilkosság elbeszélése.

A darab cselekménye a második felvonásban Clytemestra és a dajka dialógusával kezdődik, amely során a királynő számot ad a lelkében háborgó szenvedélyekről, a haragról és a férje ellen tervezett bosszúról. Clytemestra erre a bosszúszomjra magyarázatot is ad: Iphigenia feláldozása a dór hajók kedvező szele érdekében, a szeretők folyamatos cserélgetése felfegyverezni kívánja lelkét. Nem tartja vissza semmi, a halál sem, hiszen szerinte a halál nem siralmas, ha azzal távozik el, akit meg akar gyilkolni.⁷⁵⁵ Ahogy más Seneca drámában, itt is megfigyelhetjük a dajka sztoikus tantételeket hangoztató attitűdjét, amelyben próbálja jobb belátására bírni úrnőjét. Clytemestra viszont már a darab elején kijelenti: bezárult előtte a jobbik út, biztos tanács nem segíthet, már nincs miről dönteni.⁷⁵⁶ Ugyanakkor bizonytalanságáról önvizsgálata révén kapunk képet: magát mint hűtlen feleséget emlegeti, aki szerelmet táplál egy

⁷⁴⁹ Sen. *Agam.* 45–48: *enses secures tela, diuisum graui / ictu bipennis regium uideo caput / iam scelera prope sunt, iam dolus caedes cruor—parantur epulae.* – „A másik vérében fog úszni a ház hamar: / fejszét, dárdát, tört látok és királyi főt, / amit kemény sújtású bárd kettéhasít; / már közel a bűn, közel már csel, vér, gyilkolás - / a tor már kész.”

⁷⁵⁰ Miután Atreus megetette Thyestesszel saját gyermekeit, Thyestes, hogy bosszúállót nemzzen, valódi énjét eltitkolva, Pelopiát, saját lányát teherbe ejtette. Ez a fiú lett Aegisthus.

⁷⁵¹ *Uo.* 34: *versa natura est retro.* – „Eként a medrőből a természet kitért.”

⁷⁵² Ehelyütt párhuzamot vonhatunk a *Phaedrával*, hiszen mindkét drámában a családi „átok” öröklődő jelenségének hangsúlyozása van jelen, ami Seneca mély lélektani ismeretéről tesz tanúbizonyságot. Ld. pl. Sen. *Phaedr.* 112–114; 127–128; 169–172; 688–693.

⁷⁵³ Sen. *Agam.* 57–107.

⁷⁵⁴ GIOMINI (1956: 1).

⁷⁵⁵ Sen. *Agam.* 202: *mors misera non est commori cum quo uelis.* – „a halál sem rossz, ha azzal halsz, kit ölni vágyasz.”

⁷⁵⁶ Sen. *Agam.* 108–109: *Quid, segnīs anime, tuta consilia expetis? / quid fluctuaris? clausa iam melior uia est.* – „Jaj, lomha lélek, mily biztos tanácsra vársz? / Mit hánykolódsz? bezárult már a jobbik út!”

másik férfi iránt,⁷⁵⁷ valamint megemlíti szexuális vágyát,⁷⁵⁸ férjétől való félelmét,⁷⁵⁹ és még „küzdő” szemérmét.⁷⁶⁰ Retorikai eszközökkel tüzezi haragját,⁷⁶¹ hasonlóan Junóhoz a *Hercules Furens*ben,⁷⁶² és Medeához a *Medeában*.⁷⁶³ Önmagát biztatja a végzetes tette, hiszen lelke még „hánykolódik” a szenvedély és a ráció által diktált helyes út között.⁷⁶⁴ A női ármányok felvillantása, Medea példaképként való megemlítése egyfajta retorikai eszközként funkcionál Clytemestra lelki bizonytalanságának legyőzéséhez. A vak szenvedélytől hajtott nők mint példaképek jelennek meg előtte, akik felvértezik lelkét a kegyetlen tette. A dajka próbál úrnője józan eszére hatni, és azt tanácsolja, hogy hagyjon magának időt, hiszen amikor az ember szenvedélyeinek fogságában van, gyakran a halasztás a legjobb orvosság.⁷⁶⁵ Ez a meglátás Seneca prózai műveivel (és az antik orvosi szövegekkel is) kapcsolódási pontot mutat az örület kapcsán. Seneca szerint a kezdődő örületet sokszor a nyugalom gyógyítja a leginkább.⁷⁶⁶ Seneca az *Agamemnon*ban és a *De irában* hasonló nyelvezetet használ ennek megjelenítésére: *da (...) spatium tibi;*⁷⁶⁷ *dabimus illi spatium.*⁷⁶⁸ Láthatjuk tehát, hogy nem csupán tartalmi (sztoikus filozófiai üzenet), hanem filológiai szempontból is találhatunk hasonlóságokat a két műfaj között. Seneca szerint ilyen állapotban az emberben dülő szenvedélyek túl hevesek, és csak miután lecsillapodtak, lehet tőle várni, hogy „mérlegeljen”, azaz hogy rációját használva döntsön.⁷⁶⁹ Ugyanakkor Clytemestra hangoztatja: amit érez és tenni szándékozik, nem tűr halasztást, láng emészti szívét.⁷⁷⁰ A harag érzése lánya haláláért és Agamemnon nőügyei miatt folytonosan gyötri és győzedelmeskedik a józan esze felett, legyőzni nem lehet. A királynő szavaiban ugyanakkor tudatosság tükröződik – hasonló módon a senecai tragédiák más

⁷⁵⁷ *Uo.* 118: *amore.*

⁷⁵⁸ *Uo.* 135: *cupido turpis.*

⁷⁵⁹ *Uo.* 133: *timor.*

⁷⁶⁰ *Uo.* 138: *pudor.*

⁷⁶¹ *Uo.* 124: *te decet maius nefas.* – „A hozzád méltó bűn nagyobb!”

⁷⁶² *Sen. Herc. Fur.* 112: *dignum noverca.* – „mostohához méltó”.

⁷⁶³ *Sen. Med.* 50: *maiora iam me scelera post partus decent.* – „Nagyobb bűn illik már hozzám, ki szült fiat.”

⁷⁶⁴ *Sen. Agam.* 116–124: *Tecum ipsa nunc euolue femineos dolos, / quod ulla coniunx perfida atque impos sui / amore caeco, quod nouercales manus / ausae, quod ardens impia uirgo face / Phasiaca fugiens regna Thessalica trabe: / ferrum, uenena.* – „Vedd sorra most magadban a nők ármányait, / amiket bármely hűtlen, s vak vágytól esztelen / feleség mérészelt, és a mostohák keze, / vagy a Colchisből thesszál hajóval megszökő, / átkos szerelem tüzétől lángoló leány: / mérget, vasat!”

⁷⁶⁵ *Sen. Agam.* 129–130: *da tempus ac spatium tibi: quod ratio non quit, saepe sanauit mora.* – „Akármi is legyen, magadnak hagyj időt: / mit az ész nem tud, gyakran halasztás orvosol!”

⁷⁶⁶ *Sen. Ir.* 3, 39, 2: *Primam iram non audebimus oratione mulcere: surda est et amens; dabimus illi spatium. Remedia in remissionibus prosunt (...) initia morborum quies curat.* – „A kezdeti haragot a világerst se próbáljuk meg rábeszéléssel lecsendesíteni: süket az és esztelen; adjunk neki időt. A haladékbán rejlő orvosság segít majd (...) a kezdődő betegségeket a nyugalom gyógyítja a legjobban.”

⁷⁶⁷ *Sen. Agam.* 129.

⁷⁶⁸ *Sen. Ir.* 3, 39, 2.

⁷⁶⁹ Az orvosi szakíró Celsus is hasonlóképp vélekedik: fontos, hogy az *insania* állapotában lévő személy átlendüljön örülete holtpontján, és csak azután lehet orvosságot, terápiát alkalmazni. *Ld. Cels.* 3, 18, 6.

⁷⁷⁰ *Sen. Agam.* 131–32.

nőalakjaihoz –, felismeri a benne dúló vágy elítélendő voltát, amit ki is fejez, de ellene nem tud tenni. Elveti a dajka mértéktartásra vonatkozó tanácsait,⁷⁷¹ meggyőzni nem lehet, tudatosan a pusztítást választja, hasonló módon, mint Medea, akit példaképként hív segítségül terve megvalósításához.

Ugyanakkor Aegisthus megjelenésekor a királynő újra el kezd habozni.⁷⁷² Úgy tűnik, mégsem interiorizálta teljes mértékben a szenvedély szította bosszú örületét, a józan ész diktálta moralitása vissza-visszatér. Bevallja, bűnös ő is, hiszen a hitvesi hűséget ugyanúgy megszegte, s kinek bocsánat kell, annak elnézőnek is kell lennie.⁷⁷³ Kéri szeretőjét, hogy ne sodorja újra veszélybe lelkét bosszút gerjesztő szavaival, ne szítsa fel benne a harag lángját. Végül azonban Aegisthus meggyőzése és érzelmi zsarolása meghallgatásra talál, és a királynő kiáll bűnös múltjuk és jelenük mellett.⁷⁷⁴ Behódol indulatainak, és visszafordíthatatlanul a pusztítás útjára lép. A dráma többi részében Clytemestra alakja háttérbe szorul, és Cassandra karakterének dominanciája érvényesül.

A következő felvonásban Cassandra profetikus látomásának⁷⁷⁵ elbeszélésekor Clytemestrát a *vecors* jelzővel illeti, akit kivont karddal a kezében lát szeretője mellett, és aki nőstényoroszlán módjára halálásra marja a „vadak királyát”.⁷⁷⁶ Majd baljós fúriák seregét észleli, akik az örület, a bosszú megtestesítőjeként a király gyászos elmúlását jelenítik meg, és Tantalust idézi fel, akinek leszármazottain az örület, a bosszú öröklődő átka ül. Az ötödik felvonásban már valódi tényként értesülünk Cassandrától a nagy király szörnyű végzetéről, a látomás beteljesüléséről: a sors a visszájára fordult, a vesztesek (trójaiak) győzelme felér az elmúlt tíz évvel.⁷⁷⁷ Ezután következik Electra, Clytemestra és Aegisthus jelenete, amelyben a szeretők megfenyegetik Electrát, ha nem adja ki fivére hollétét, az apja emlékéhez és testvéréhez hú lányt Mycenaen túl száműzik Cassandrával együtt. A művet Cassandra mondata

⁷⁷¹ Sen. Agam. 150: *es est profecto stulta nequitiae modus.* – „A rosszban mértéktartás esztelen dolog.”

⁷⁷² Sen. Agam. 239–243: *Amor iugalis uincit ac flectit retro, / referimur illuc, unde non decuit prius / abire; sed nunc casta repetatur fides, / nam sera numquam est ad bonos mores uia: / quem paenitet peccasse paene est innocens.* – „Férjem szerelme fordít vissza és legyőz, / s ahonnan félrelépnem nem volt ildomos, / most visszatérek; térjen meg hűségem is! / A jó erkölcsökhöz mindig van visszaút: / a bűnbánó már-már ártatlan számba megy.”

⁷⁷³ Sen. Agam. 267: *det ille ueniam facile cui uenia est opus.*

⁷⁷⁴ Sen. Agam. 307: *quae iuncta peccat debet et culpa fidei.* – „A bűntárs bűnben is hűséggel tartozik.”

⁷⁷⁵ Cassandra profetikus látomását, örületét (*furor*) nem szándékozom a disszertációban elemezni, hiszen örülete nem romboló jellegű, hanem az istenek adományaként a természetfeletti ihlettség módosult tudatállapota.

⁷⁷⁶ Sen. Agam. 1012.

⁷⁷⁶ Uo. 734–740: *Quid ista uecors tela feminea manu / dstricta praefert? quem petit dextra uirum / Lacaena cultu, ferrum Amazonium gerens? / quae uersat oculos alia nunc facies meos? / uictor ferarum colla sublimis iacet / ignobili sub dente Marmaricus leo, / morsus cruentos passus audacis leae.* – „Az az örült nőalak mért tart kezében ott / kivont kardot? S ez a spártai nő kire ront, ki az, / miféle férfi, kiért amazon-fegyvert ragad? / Egy újabb rémkép vonzza most tekintetem: / büszke nyakú vad oroszlán hever legyőzve ott, / vadak királya, nemtelen fogak között, / kit vakmerő nősténye már véresre mart.”

⁷⁷⁷ Sen. Agam. 868–869: *anime, consurge et cape / pretium furoris: uicimus uicti Phryges.* – „Támadj fel lelkem és fogadd / örvöngésed bérét: mi győztünk, vesztesek!”

zárja, amely az egész tragédiát átívelő morális örület konklúziója is egyben: az örület várni fogja őket.⁷⁷⁸ A harag, a bosszú, az *insania* Cassandra általi előrevetítése a családi bosszú körforgását, folytatólagos voltát jelenti, egészen Orestes Athéné által való felmentéséig.

Seneca a műben Clytemestra karakterének ellentmondó dimenzióit tárja elénk. Hall megfogalmazása szerint a királynő lélekábrázolásában lenyűgöző mértékű „pszichológiai jelleg” uralkodik, amelyet Seneca a karakter érzelmi impulzusainak feltárása révén jelenít meg.⁷⁷⁹ Osztom a kutató véleményét, hiszen éppen ez a belső jelleg, mély lélekábrázolás távolítja el a filozófusköltő hősnőjét az önkényes, politikai uralomra törő, bosszújában eltökélt elődjétől, akinek minden szava a közösség manipulációja szempontjából érdekelt. Clytemestra sztoikus jellegű megjelenítése – hasonlóképpen Seneca Medeájához és Phaedrájához – elkerülhetetlenül dramatizálja a lélek sebezhetőségét, a bűn és a vágy elleni küzdelmet, valamint a józan ész tudatos elutasítását.

⁷⁷⁸ Sen. *Agam.* 1012: *Veniet et uobis furor.* – „Az örület vár rátok is.”

⁷⁷⁹ HALL (2007: 17).

7. 4. 3. Seneca Agamemnonjának örület-metaforái

A tragédia Clytemestra haragjának és lelki vívódásának megjelenítésére főként a tengeri vihar képi eszközeit használja fel. A műben a metaforák – a *Hercules*hez hasonlóan – nem olyan hangsúlyosak, mint a *Medeában* vagy a *Phaedrában*, de így is fontos retorikai eszköznek tekinthetők az *insania* szemléltetésére.

Érdekesség, hogy a tengeri vihar sokszor nem önállóan, hanem a megszemélyesített Fortunával összefonódva jelentkezik a lelki bizonytalanság megjelenítésére. A hullámszerű, azaz a „hullámozó” érzések, a szenvedély és a józan ész közötti lelki ingadozás szoros összefüggésben áll a szerencsével. A kórus már a dráma legelején kifejti, hogy Fortuna a királyoknak soha nem ad nyugalommal, állandóan gondok gyötrik és új viharok dúlják lelküket, amelyek még a tenger viharainál is pusztítóbbak.⁷⁸⁰ Fortuna bárkit és bármit is emelt magasba, bármikor kész azt ledönteni és elpusztítani, teljesen kiszámíthatatlan és ingadozó, mint a tengeri vihar. A kórus kifejti, hogy a királyi udvart a bűn, a kegyetlenség, az *insania* sokkal inkább sújtja, mint az alsóbb társadalmi rétegeket. Éppen emiatt jobb, ha valaki átlagos ember, hiszen a Szerencse „kereke” a magas pozícióban lévő önsúlyával húzza le.⁷⁸¹ Ez a passzus kísérteties hasonlóságot mutat a *De providentia* mondanivalójával: a legveszedelmesebb a szerencsében való tobzódás, amely nem hagyja nyugodni az elmét.⁷⁸² Később Aegisthus köti össze a Fortuna és vihar metaforáját:⁷⁸³ a kiszámíthatatlan Szerencse Agamemnon lelkét dagadtra „fújta”, emiatt lelke nagyravágyással, göggel van tele, azaz zsarnokként tér haza. Az átlagos és sorsán nem kesergő ember boldog, biztos széllel jár a partok mentén, elkerülve a nyílt tengert és a viharokat.⁷⁸⁴ A trójai nők kórusa szerint csakis a holtak védettek Fortuna viharaival szemben.⁷⁸⁵ A királynő lelki bizonytalansága a tengeri vihar felkorbácsolt hullámaihoz hasonlatos, aki

⁷⁸⁰ Sen. *Agam.* 60–68: *Numquam placidam sceptris quietem / certumue sui tenuere diem: / alia ex aliis cura fatigat / uexatque animos noua tempestas. / non sic Libycis Syrtibus aequor / furit alternos uoluerit fluctus, / non Euxini turget ab imis / commota uadis / unda niuali uicina polo.* – „Koronás főnek nincs nyugalma, / és nem biztos az ő napja soha. / Gond gond hátán egymást követi, / és új viharok dúlják lelkét. / Nem görgeti úgy Syrtisnek a bösz / ár szüntelenül habzó taraját, / sem a mély Pontus nem hányja fel úgy / hullámhegyeit, / megközelítve a téli eget fenn.”

⁷⁸¹ Sen. *Agam.* 88–89: *ceditque oneri fortuna suo.* Vö. Sen. *Phaedr.* 208–214: *cur in penates rarius tenues subit / haec delicatas eligens pestis domos? / cur sancta paruis habitat in tectis Venus / mediumque sanos uulgi affectus tenet / et se coercent modica, contra diuites / regnoque fulti plura quam fas est petunt?* – „Szegény családra mért, hogy ritkábban köszönt / e vész, s szívesebben választ kéjelgő lakot? / A szent Venus mért, hogy kicsiny házban lakik, / s miért, hogy a köznép őrzi a helyes hajlamot, / s mérsékletet tart? S másfelől a gazdagok / s a királyi udvar áthág törvényt és szokást? / A sokvagyónúnak épp az kell, mi nincs neki.”

⁷⁸² Sen. *Prov.* 4, 10.

⁷⁸³ Sen. *Agam.* 247–48: *tamen superba et impotens flatu nimis / Fortuna magno spiritus tumidos daret.* – „a döllyfős és túl jó Szerencse nagy szele / mégis dagadtra fújna lelkét féktelen!”

⁷⁸⁴ Sen. *Agam.* 102–107.

⁷⁸⁵ *Uo.* 593–594: *: nullus hunc terror nec impotentis / procella Fortunae mouet.* – „Azt se rémség, sem gonosz viharral / Szerencse úrasszony, vagy a Messzedörgő / nem keseríti.”

hánykódik érzelmei között, és nem tudja, hogy merre induljon.⁷⁸⁶ Ugyan még vergődik „jobbik énje” (*ratio*) és a romboló szenvedély által sugallt gondolatok között, úgy érzi, a szenvedély túlságosan elhatalmasodott lelkében. Éppen emiatt a következő elhatározásra jut: a józan ész által történő életvezetést, a „kormányt” elengedi kezei közül, tudatosan a pusztító szenvedélyekre bízta magát, vihetik őt bárhová, követi parancsaikat.⁷⁸⁷

Seneca prózai műveiben gyakran használja a hajó, a kormányos metaforáját, amely a helyes, racionális gondolkodás vezette életet szimbolizálja, ennek ellenpólusaként pedig a tenger habjain való hánykódás képi világát jeleníti meg a szenvedélyek hálójában élő ember lelki bizonytalanságaként. A hajót – akárcsak az embert – akkor tartják jónak, ha masszív, erős, nem engedi át a vizet, sebes, a tenger rohamával szemben immunis, engedelmeskedik kormányosának, és a széllel, viharral is dacol.⁷⁸⁸ A bölcsnek ugyanúgy nem ártanak az élet megpróbáltatásai, mint a kormányosnak a tengeren dúló viharok, hiszen céljuk ugyanaz: megőrizve nyugalmaikat a kormányos biztos kikötőbe vezesse a hajót, a bölcs pedig a sztoikus tantételeket követve a *virtus*, a helyes életút felé vezesse önmagát. Nyugodt tengeren akárki lehet kormányos, a bölcsesség akkor mutatkozik meg, amikor az élet nehézségeivel, fájdalmaival kell megküzdeni.⁷⁸⁹ A „véletlen követése”⁷⁹⁰ kifejezés az *insaniában* szenvedő ember állapotára utal, aki lelkében vívódik.⁷⁹¹ Clytemestra végül hosszú lelki ingadozás után,

⁷⁸⁶ Sen. *Agam.* 138–140: *fluctibus uariis agor, / ut, cum hinc profundum uentus, hinc aestus rapit, / incerta dubitat unda cui cedat malo.* – „Hánykódom hullámok között, / miként, ha szél és ár korbácsolja a vizet, / a hab melyiknek engedjen, bizonytalan.”

⁷⁸⁷ Sen. *Agam.* 141–144: *proinde omisi regimen e manibus meis: / quocumque me ira, quo dolor, quo spes feret, / hoc ire pergam; fluctibus dedimus ratem. / ubi animus errat, optimum est casum sequi!* – „Ézért a kormányt eldobtam kezem közül: / bárhova vihet harag és remény és fájdalom, / megyek velük; habokra bízom csónakom. / A véletlent kövesd, ha lelked tévelyeg!” Vö. Sen. *Cons. Marc.* 6, 3: *Turpis est nauigii rector cui gubernacula fluctus eripuit, qui fluuitantia uela deseruit, permisit tempestati ratem; at ille uel in naufragio laudandus quem obruit mare clauum tenentem et obnixum.* – „Semmirevaló kormányos az, akinek kezéből a hullám kitépte a kormányrudat, aki cserbenhagyja a csapkodó vitorlákat, aki a viharok odadobja a hajót kényre-kegyre; de megérdemli a dicséretet, még ha hajótörést szenved is, az, aki keményen fogja a kormányrudat, emberül áll helyén, s végül így süllyed el.”

⁷⁸⁸ Ld. pl. Sen. *Ep.* 76, 13: *Quae condicio rerum, eadem hominum est: navis bona dicitur non quae pretiosis coloribus picta est nec cui argenteum aut aureum rostrum est nec cuius tutela ebore caelata est nec quae fiscis atque opibus regiis pressa est, sed stabilis et firma et iuncturis aquam excludentibus spissa, ad ferendum incursum maris solida, gubernaculo parens, velox et non sentiens ventum.* – „Ami igaz a tárgyakra, igaz az emberekre is. Nem azt tartják jó hajónak, amelyik méregdrága színekkel van befestve; nem is azt, amelyiknek ezüsttel vagy arannyalvan bevonva a hajóorra; sem azt, amelyiknek a védőistensége elefántcsontból van kifaragva; sem azt, amelyik a királyi kincstártól és kincsektől roskadozik, hanem azt, amelyik masszív, erős és vízhatlan a bordázata, kiállja a tenger rohamát, engedelmeskedik kormányosának, gyors és dacol a széllel.”

⁷⁸⁹ Sen. *Ep.* 85, 34: *ut ostendat; tranquillo enim, ut aiunt, quilibet gubernator est. Navigio ista obsunt, non rectori eius, qua rector est.* – „hiszen nyugodt tengeren, a szólás szerint, akárki kormányos. A hajónak okoz a rossz idő kárt; nem parancsnokának, mint parancsnoknak.”

⁷⁹⁰ Sen. *Agam.* 144: *casum sequi.*

⁷⁹¹ Sen. *Agam.* 144. Ha a fentebb elemzett senecai „örületfokozatokra” gondolunk (Sen. *Ir.* 2, 4, 1), megállapíthatjuk, hogy a királynő ebben az állapotban még gyógyítható lenne, hiszen a tévelygés állapotában van, nem gyökeresedett meg benne a téves hitek, az *insania* nem vált identitása részévé. Viszont elhatározása, hogy a „kormányt” elengedi kezei közül (*omisi regimen e manibus meis*), azaz a józan ész helyett a szenvedélyek romboló erejére bízta magát, az *insania* 3. lépcsőfokára juttathatja, ahonnan szinte lehetetlen a gyógyulás.

szeretőjének meggyőzésére a pusztítást választja, hasonló módon, mint Medea, bosszújának példaképe, aki ugyanezt a bizonytalanságot éli meg.⁷⁹² Seneca mindkét hősnő lelkiállapotát a zavaros víz és a hullámok metaforájával illusztrálja, amely nem csupán pusztító jellegű, hanem sodródó, ingatag voltuk kifejezője is. A harmadik felvonást a tengeri vihar pusztító erejének leírása dominálja, amely a görögök hajóit bünteti Trója legyőzése után. Mivel a vihar képi világa itt nem Clytemestra lelki vívódását és haragját jelképezi, hanem narratív leírást ad a görögök szenvedéseiről, vizsgálatát az értekezésben mellőzöm.

Clytemestra örületét a fentebb kifejtett tengeri vihar metaforája világítja meg legfőképpen a tragédiában. Bár ezen kívül találkozunk a tűz *insaniát* jelképező képi világával, szerepe eltörpül az előzőéhez képest. A tűz – mint Seneca fentebb elemzett tragédiáiban – magában hordozza a pusztítást, az örület költői képpel való megjelenítését. Clytemestra maga is használja állapotának bemutatására annak romboló erejét.⁷⁹³ Tette nem tűr halasztást, hiszen egészen belsejéig láng emészti, bosszúvágya eluralkodik lelkén, feltartóztatlanul, mint a tűz. Mikor a dajka próbál a királynő józan eszére hatni, a tűz metaforája a fegyver halálos voltával kerül párhuzamba: a királynő szerint mindkettő gyógyír lesz haragjára.⁷⁹⁴ Seneca a *De irában* ugyanezzel a metaforapárral érzékelteti a harag romboló voltát, amelyben semmi hasznos nincs,⁷⁹⁵ hiszen örület és vérengzés jár a nyomában, azaz „tüzet” és „vasat” hordoz maga után.⁷⁹⁶ A költői kép Clytemestra örületének teljes mértékű szimbóluma, halálos és megállíthatatlan. Nincs más kiút, csak az örületre való „gyógyír”: a bosszú, a teljes pusztítás, a rajta vett sérelmek megtorlása.

Ebben a tragédiában is láthatjuk, hogy Seneca drámáinak leggyakoribb költői képei, a viharos tenger és a tüzes lángok a szereplők lelki vívódásának, bosszújának, örületének megjelenítőjeként vannak jelen. Ezek a metaforák egy abnormális lelkiállapotot

⁷⁹² Sen. *Med.* 939–44: *anceps aestus incertam rapit; / ut saeva rapidi bella cum venti gerunt, / utrimque fluctus maria discordes agunt / dubiumque fervet pelagus, haud aliter meum / cor fluctuatur: ira pietatem fugat / iramque pietas.* – „Szeszélyesen kétféle örvény miért sodor? / Ahogy haragvón háborúznak gyors szelek / s korbácsolják a tajtékot, torzsalkodón / hogy forr a tengerár – szívem sem máshogyan / hullámzik: úz el gyöngédséget gyűlölet, gyűlölség gyöngédséget.”

⁷⁹³ Sen. *Agam.* 131–132: *Maiora cruciant quam ut moras possim pati; / flammae medullas et cor exurunt meum.* – „Nagyobb a baj, semhogy halasztást tűrhetek: / bensőmet láng emészti és a szívemet.”

⁷⁹⁴ Sen. *Agam.* 152: *et ferrum et ignis saepe medicinae loco est.* – „A tűz s a fegyver gyakran gyógyír számba megy.” Aegisthus is ezzel a metaforapárral buzdítja önmagát a végzetes tetre: Sen. *Agam.* 232: *ferrumque et ignes pectore aduerso excipe.* – „s szívedbe kardot és tüzet szemből fogadj.”

⁷⁹⁵ Ellentétben Aristotelés véleményével, aki szerint a harag hasznos is lehet. Aristotelés a harag helyes megélését, feldolgozását érdemként („πραοτης”) jelöli meg (NE 1125 b 26–32): dicséretre méltó az az ember, aki megfelelő okból, felrható indítékból („εφ ος δει”), megfelelő személyre („οις”), megfelelő módon („ως”), megfelelő időpontban („οτε”) és megfelelő időtartamig („οσον χρονον”) érez haragot. Bővebben ld. BÄUMER (1982: 30).

⁷⁹⁶ Sen. *Ir.* 3, 41, 3: *nihil ergo habet in se utile taeter iste et hostilis adfectus, at omnia ex contrario mala, ferrum et ignes.* – „Nincs tehát semmi hasznos abban a visszataszító és ellenségeskedéseket szító szenvedélyben, hanem éppen ellenkezőleg: mindenféle rossz, tűz és vas van benne.”

szimbolizálnak, amelynek a szereplők behódolnak, és engednek megállíthatatlan erejüknek, mint vihar esetén a sima víztükör hullámveréssé való átváltozása, vagy mint a tűz ereje, amelynek semmi és senki nem tud ellenállni. A tengeri vihar és a tűz metaforáján kívül találkozhatunk Fortunával is, amely a kiszámíthatatlanság és a veszély jelképe, a baljós végzet előrevetítője, amelynek kiváltó oka maga Clytemestra.

Az *Agamemnon* is több bizonyítékot szolgáltat arra, hogy Seneca drámái és prózai művei között kimutathatóak kapcsolódási pontok, és hogy a filozófus ebbe a drámába szintén belefoglalt sztoikus filozófiai téziseket. Először a dajka beszédében hangzik el az a bölcsesség, hogy *insania* esetén a halasztás a legjobb orvosság, amelyet Seneca a *De irában*⁷⁹⁷ is hangsúlyoz. A passzusok nem csupán szoros tartalmi, hanem filológiai hasonlóságokat is mutatnak. A következő párhuzam Clytemestra kormányos metaforája, amikor elhatározza, hogy a józan ész által történő életvezetést, a „kormányt” elengedi kezei közül, és tudatosan a pusztító szenvedélyekre hagyatkozik. Seneca prózai műveiben is fejtegeti ezt a képi reprezentációt: a kormányos metaforája a helyes, racionális gondolkodás vezette életet szimbolizálja, ha a személy elengedi kezéből a kormányrudat, a tenger habjaira (azaz a szenvedélyekre) bízta magát.

A dajka mértéktartó tanácsai ugyancsak a prózai művek sztoikus mondanivalóját tükrözik vissza. A kórus véleménye, miszerint a királyi udvart a bűn, az *insania* és a Fortuna kiszámíthatatlansága sokkal inkább sújtja, mint az alsóbb társadalmi rétegeket – hasonlóan a *Phaedrához* –, a *De providentiában*⁷⁹⁸ is megtalálható. Tarrant szerint Fortuna szerepe ebben a passzusban nem kapcsolható össze a sztoikus filozófia *tyché* / *fortuna* képével, de nem ad konkrét magyarázatot, hogy pontosan miért.⁷⁹⁹ Meglátásom szerint ugyanakkor megfigyelhetünk egyfajta sztoikus *tyché* / *fortuna* illusztrációt, amikor a kar a királyi családot sújtó örületről, Fortuna megpróbáltatásairól beszél. Seneca prózai műveiben többször hangsúlyozza a mértékletes életmód fontosságát. A sztoikus filozófiában a *tyche* / *fortuna* olyan kiszámíthatatlan hatalom, amelynek szeszélyességétől az ember jó- és balsorsa függ, és a vele szemben követendő magatartás a mérséklet gyakorlása. Mivel a felsőbb néprétegek kevésbé élnek mértékletes életmód szerint, Fortuna őket jobban sújtja (ezt láthattuk a *Phaedrában* is)⁸⁰⁰: akarata abszolút, nem engedelmeskedik semmilyen normának és nem ismer semmilyen kiszámíthatóságot.⁸⁰¹ A bölcs ember ugyanakkor legyőzi ezeket a nehézségeket, mégpedig az

⁷⁹⁷ Sen. *Ir.* 3, 39, 2.

⁷⁹⁸ Sen. *Prov.* 4, 10.

⁷⁹⁹ TARRANT (1976: 184).

⁸⁰⁰ Sen. *Phaedr.* 208–214.

⁸⁰¹ MASI–MASO (2013: 130).

erényen keresztül. Értelmezésben tehát Seneca sztoikus filozófiai üzenete ezekben a passzusokban a következő: az embernek a természet törvényeivel összhangban kell élnie, s ha túllép a természet mértékén, Fortuna megpróbáltatásai, illetve a morális értelemben vett őrültség nagy eséllyel megmutatkozik.

7. 5. Thyestes

7. 5. 1. Seneca *Thyestese*

Seneca *Thyestese* a *Medea* mellett a senecai „bosszúdráma” másik tipikus illusztrációja, amely során Atreus a testvére elleni bosszúból feltalálja neki saját gyerekeit. Mivel Euripidés és Sophoklés azonos című művei nem maradtak ránk, csupán feltételezhetjük, hogy görög elődei hatással voltak Senecára. Emellett számolhatunk a római elődök ugyancsak elveszett vagy fragmentumokban fennmaradt műveinek hatásaival: Ennius *Thyestes* és Accius *Atreus* című tragédiájával.⁸⁰² A *Thyestes*ben az erőszak és a brutalitás nagyon közvetlen módon van ábrázolva, a tragédia még talán a *Medeát* is felülmúlja a kínzás által keltett magasztos öröm és a közönségnek kínált kannibalizmus horrorja miatt. A *Thyestes*ben nem a szerelmi szenvedély vagy az isteni ihlettség örülete, hanem a hatalom birtoklásának örült vágya és a bosszú dominál. Fitch a késői drámák közé sorolja, és a legtöbb kutató Kr. u. 60–62 közé teszi keletkezését.⁸⁰³

A dráma Tantalus árnyának megjelenésével kezdődik, akit egy fúria tüzel fel családjára „átkos örületének” további előmozdítására és garantálására. Ez a nem szűnő, generációkon átívelő örület dominálja a drámát, amellyel Pelops, Tantalus fia átkozta meg utódait, hogy egymás kezétől essenek el. A fúria erre emlékezteti Tantalust, aki látszólag megtörné a családi átkot, és nem szeretné tovább kínozni utódait.⁸⁰⁴ Sőt, kéri az istenek atyját, hogy utódai kezüket gyilkolással be ne szennyezzék, a családi bűn tőlük távol álljon. Azonban miután a fúria kígyós ostorával fenyegeti, és örök éhínségét és szomjúságát felidézi, enged a bosszúálló istennőnek, és megadja magát neki.⁸⁰⁵ A fúria arra ösztökéli, hogy a testvérek lelkét korbácsolja vad haragra, a téboly uralkodjon el a családon,⁸⁰⁶ és szomjazzák a vért örökségük zálogaként.⁸⁰⁷ A

⁸⁰² Ld. bővebben MARIA LOUISE (2018). A szerző doktori disszertációjában az elveszett Thyestes-tragédiák görög és római töredékeit rekonstruálja, és a bosszú témájának „fejlődését” a tragikus hagyományon keresztül vizsgálja meg. Sophoklés és Euripidés elveszett darabjainak fragmentumait analógia útján fennmaradt tragédiáik korpuszával elemzi, összehasonlítva azokkal a kivonatokkal, amelyek nyelvileg és tartalmilag hasonlítanak a töredékekre. Emellett Thyestes mítoszának teljes megértése érdekében az attikai tragédiákban figyelembe veszi a Thyestesre és őseire való utalásokat, és felmutatja a különbségeket Seneca fennmaradt *Thyestes*ével.

⁸⁰³ MARSHALL (2014: 40).

⁸⁰⁴ Sen. *Thyest.* 86–87: *Me pati poenas decet, / non esse poenam.* – „Tűrnöm illik kínzatást / s nem mást kínoznom.”

⁸⁰⁵ *Uo.* 97–100: *Quid ora terres uerbere et tortos ferox / minaris angues? Quid famem infixam intimis/agitas medullis? flagrat incensum siti / cor et perustis flamma uisceribus micat. / Sequor.* – „Ostorral orcám miért ijeszted, mit fenyítisz / karikás kígyókkal, féktelen? Mit ösztökélsz / velőmbé fészkelte éhhe! Izzó szomjjal ég / szívem, s tüzes zsigerjeimben láng lobog. / Követlek.”

⁸⁰⁶ Sen. *Thyest.* 101: *Hunc, hunc furorem diuide in totam domum.* – „Ezt, ezt a tébolyt szórd a házban szertesztét!”

⁸⁰⁷ Sen. *Thyest.* 23–29: *Perge, detestabilis / umbra, et penates impios furiis age. / certetur omni scelere et alterna uice / stringatur ensis; nec sit irarum modus / pudorue, mentes caecus instiget furor, / rabies parentum duret et longum nefas / eat in nepotes.* – „Versengve bűnben, egymás ellen rántsanak / szablyát, s ne szabjon ily haragnak véghatárt / a szegyen; vak düh ösztökélje lelküket! / Fonódjon ősök örületje, bűn-fűzér, / fiakra; undorodni rá ne érjenek/a régi rossztól, új szülessen szüntelen, / s egyből ne egy: növelje bűnük büntetés.”

fúria parancsa, hogy az ősök haragja, örülete mint egy öröklődő betegség terjedjen ki a házra, és ne tágítson addig, ameddig mindenkit meg nem fertőzött. A harag, a bosszú, azaz az *insania* korlátok nélkül uralkodjon el a fiak lelkein a tragikus végkifejletig.

A prológus szintetizálja a tragédia fő argumentumát, az örület folyamatos jelenlétét a családban, valamint a központi problémát: a hatalomvágyat mint a családon belüli gyűlölködés okát, a végtelen kegyetlenséget, a királyságért való véres csatákat és a folytonos bosszú mérgező következményeit. A prológusban a tantalosi árny hasonló szerepet tölt be, mint Thyestésé az *Agamemnon*ban: mindketten előrevetítik az eseményeket, azaz az öröklődő családi bűn folytonosságát.⁸⁰⁸

A második felvonásban Atreus és csatlósa közötti dialógust olvashatunk, amelyben Atreus felfedi a lelkében forrongó dühöt és bosszút testvére iránt. Elmeséli ennek okát, hogy hogyan rabolta el tőle testvére az asszonyát, a királyságot, tette földönfutóvá stb., és önmagát tüzezi a családi átok folytatására, mikor ősei bűneit idézi fel példaként.⁸⁰⁹ Esetében is találkozhatunk Seneca egyik jellegzetes költői technikájával, a szereplő verbális önbefolyásával, amely a bosszú kivitelezésére motivál.⁸¹⁰ Úgy érzi, még nem ég a harag teljes örületében, és még nagyobb „szörnyűséggel” akarja felvértezni magát. Nagyon jól tudja, hogy terve átmegy minden emberi és erkölcsi határon, de éppen ez a célja.⁸¹¹ Medeához vagy Clytemnestrához hasonlóan tudatosítja magában a forrongó dühöt, s azt, hogy ez az érzés nem helyes és destruktív viselkedéshez vezet, mégsem állja útját, sőt még inkább szabadjára engedi haragját.⁸¹² Ezt a technikát azért használja, mert tétlenség és gyávanak érzi magát, hogy csak dühöng önmagában,⁸¹³ ahelyett, hogy a tettek mezejére lépne. Éppen ezért kimondott szavainak megerősítő erejével próbálja lelkét megszilárdítani, hogy képes legyen a szörnyű bosszúra.

A csatlós – hasonlóképpen, mint a dajkák a fenti drámákban – a racionalitás megjelenítője, aki próbálja gazdája születő büntetést megelőzni, és lebeszélni őt szándékáról.⁸¹⁴ A jól működő királyság alapjának az erkölcsi törvényeket tekinti, ha ezek

⁸⁰⁸ GALÁN (2003: 217).

⁸⁰⁹ Sen. *Thyest.* 241–243: *Quid stupes? tandem incipe/ animosque sume: Tantalum et Pelopem aspice;/ ad haec manus exempla poscuntur meae.* – „Mit késlekedsz? / Szedd össze merszed végre, Tantalust tekintsd / s Pelopsot - ösztökéli példájuk kezem.”

⁸¹⁰ Sen. *Thyest.* 253–254: *Non satis magno meum / ardet furore pectus, impleri iuuat / maiore monstro.* – „Keblem még nem égeti / elég tüzes düh, még nagyobb szörnyvel kíván / ma töltekezni.”

⁸¹¹ Sen. *Thyest.* 267–269: *Nescio quid animus maius et solito amplius / supraque fines moris humani tumet / instatque pigeris manibus.* – „Nagyobb dolog s a megszokottnál vaskosabb / duzzasztja lelkem, ember-erkölcs gátjain / túlnőtt, s uszítja rest kezem.”

⁸¹² Sen. *Thyest.* 275: *maius hoc aliquid dolor / inueniat.* – „Csak találj ki még, harag, / ennél nagyobbat!”

⁸¹³ *Uo.* 180: *iratus Atreus.*

⁸¹⁴ Sen. *Thyest.* 215–219: *SATELLES: Vbi non est pudor / nec cura iuris sanctitas pietas fides, / instabile regnum est. / ATREVS: Sanctitas pietas fides / priuata bona sunt; qua iuuat reges eant. / SATELLES: Nefas nocere uel malo fratri puta.* – „CSATLÓS: Hol szemérem nincs, se jog/nem örökös, s szentség, kegyesség, férfiszó, / meging

elvesznek, a trón meginog, azaz a király elveszti uralmának legitimitását. Nyíltan kimondja, hogy nem ért egyet Agamemnonnal, és még a „rossz” fivérnek sem tisztességes dolog ártani. A csatlós lebeszélő szándéka ellenére Atreus mint az *insania* megtestesítője kitart terve mellett, úgy véli, hogy jogos a testvérén való bosszúállás, elmeséli mindazt, amit ellene tett, és felidézi Tantalust és Pelopsot mint példaképeket, hogy készen álljon a családi átok folytatására.⁸¹⁵ Ezután Procne és Philomela alakját idézi fel, és kéri őket, hogy szítsák örületét, mivel ügyük (a gyermek feltalálása az apának) közös.⁸¹⁶ A csatlós, aki a racionalitás és a sztoikus filozófia értékeinek védelmezőjeként jelent meg eddig, elengedi ezt a szerepét, és hirtelen azonosul Agamemnon tervével.⁸¹⁷ Kifejezi Thyestes iránti lojalitását, és hogy tervét nem árulja el senkinek.

Miután Thyestes és a csatlós elmennek, a kar jeleníti meg az ideális, morális értékeken alapuló királyság és király eszményképének hiányzó voltát, valamint a *furor* eluralkodását az uralkodóházon.⁸¹⁸ Az ideális királyság uralkodója nem attól legitim, hogy temérdek vagyona és kincse van, hanem aki a becsvágytól szabad, a bűntől és a félelem érzésétől tudatosan tartózkodik, és aki a valódi értékek tudatában biztosan üli meg a trónt. A prózai művekben megjelenő sztoikus filozófia további gondolatait fedezhetjük fel a következő sorokban is. Az ideális király (analóg módon: a sztoikus bölcs) morális értékeit és legitim uralmát semmi nem rombolhatja le: sem a villám, sem a mennydörgés, sem az erős szélről felkavart tenger, sem a haragos vihar.⁸¹⁹ Egy király soha nem retteg és sóvár,⁸²⁰ ha mégis, az olyan, mint az átlag ember, azaz az *insania publica* foglya.⁸²¹ A kórus utolsó gondolata is mély filozófiai üzenetet

a trón. / ATREUS: Szentség, kegyesség, férfiszó / magánügyek; királyok töltsék kedvüket. / CSATLÓS: Tudd meg, tapodni rossz fivéren sem jogos.”

⁸¹⁵ Sen. *Thyest.* 241–243: *Quid stupes? tandem incipe / animosque sume: Tantalum et Pelopem aspice; / ad haec manus exempla poscuntur meae.* – „Mit késlekedsz? / Szedd össze merszed végre, Tantalust tekintsd / s Pelopsot – ösztökéli példájuk kezem.”

⁸¹⁶ Sen. *Thyest.* 277–278: *Liberos auidus pater / gaudensque laceret et suos artus edat.* – „Harapja apja gyermekét / mohón s örömmel, s lakmározzon tagjain!”

Tereus feleségének, Procneének a húgát, Philomelát többször megerőszakolta. Miután Procne megtudta a történeteket, bosszúból megölte fiukat, Ityst, és feltálalta Tereusnak.

⁸¹⁷ Sen. *Thyest.* 245: *Ferro peremptus spiritum inimicum expuat.* – „Vas ölje, gyűlölt párját úgy köpje ki!”

⁸¹⁸ *Uo.* 339–352: *Quis uos exagitat furor, / alternis dare sanguinem / et sceptrum scelere aggredi? / Nescitis, cupidi arcium, / regnum quo iaceat loco. / Regem non faciunt opes, / non uestis Tyriae color, / non frontis nota regia, / non auro nitidae fores: / rex est qui posuit metus / et diri mala pectoris. / Quem non ambitio impotens / et numquam stabilis fauor / uulgi praecipitis mouet.* „Mily düh kerget a kölcsönös / vérontásra, király-jogart / bűnös kézbe ragadnotok?! / Sóváran palotákra, tán / nem tudjátok, a trón hol áll? / Nem kincsek teszik a királyt, / sem bíborszínű pun palást, / nem homlok-koronája fenn / s tündöklő aranyoszlopok: / félelmet ki elűz s kebelt / rontó bűnt, a király csak az, / s kit nem szédít a féktelen / becsvágy el, sem az ingatag / népkegy.”

⁸¹⁹ Sen. *Thyest.* 358–362.

⁸²⁰ *Uo.* 388–389: *Rex est qui metuet nihil, / rex est qui cupiet nihil.* – „Nem retteg soha egy király, / nem sóvár soha egy király.”

⁸²¹ LONG (1998: 260). A sztoikus filozófia ideális államát a bölcsök erkölcsössége irányítja. A sztoikusok a természeti törvényt közös törvényként (*koinos*) határozzák meg, és a kifejezés a kozmosz racionális, univerzális

hordoz.⁸²² Azaz a bölcs embernek, aki az önismeret magas fokán áll, még a halál sem nehéz, viszont hiába híres egy király, ha nem ismeri fel érzelmeit, nem használja racionális gondolkodását, önismeretben és önkontrollban hiányt szenved, halála súlyos lesz számára. Az tud könnyű lélekkel meghalni, aki az erény útmutatását követi, aki pedig nem, az mindenáron kapaszkodik az evilági, a számára fontosnak tűnő hamis értékekhez.

Atreusban, amikor Thyestést látja fiaival együtt érkezni, a harag lángja még erősebben lobban fel,⁸²³ alig bírja visszafogni magát.⁸²⁴ Ugyanakkor – Medeához hasonlóan – cselhez folyamodik, elhiteti, hogy a morális értékek, a racionalitás, a testvériesség vezet, hogy elérje kegyetlen célját. Örvendezve fogadja testvérét, s arra kéri, hogy felejtsek el a múltat, szálljon el szívéből a harag és a családon belüli átkos gyűlölet.⁸²⁵ A következő felvonásban a hírnök tudósít a gyermekek hidegvérű meggyilkolásáról és a király örült viselkedéséről. Mint a hímoroslán – mondja – akinek már éhe csitult, de örületében tovább dühöng, Agamemnon a két halott gyermek testét dühöngve döfködi szablyájával.⁸²⁶

Ezután a kar Atreus kegyetlenségével analóg módon egyfajta kozmikus zűrzavart mutat be. Jóslatok sora következik, miközben a kórus elképzeli a csillagképek megsemmisülését. A szakasz igen hosszú (csaknem negyven sor hosszúságú: 835-74), és fontos filozófiai üzenetet hordoz. Az csillagok leáldozásának előrejelzése az univerzum isteni kormányzásának végét mutatja. A csillagok és a bolygók rendezett mozgása a világ fizikai és erkölcsi rendjének szimbóluma. Ha a világrend felborul, hol marad az erkölcs? Az ismeretlen bűncselekmény, amely ezt a rendellenességet kiváltotta, olyan nagy, hogy a világegyetem nem tudja magába foglalni a maga természetes rendjében.⁸²⁷ Majd következik a kannibalisztikus lakoma,⁸²⁸ amelyen Thyestes, bár tele van balsejtelemmel, részt vesz, pozitívan próbálva nézni a jövő felé, eszik-iszik, csupán gyermekeit hiányolja. Atreus önelégülten figyel, tudatlanul étkező testvérét, és közben istenszerű figuraként nevezi meg önmagát.⁸²⁹ Ez a kijelentés Atreus elvakult örületét jelképezi, aki abban a hitben él, hogy bármit megtehet. Amikor Thyestes megpróbál inni a fiai

és örök törvényét jelöli. A *koinos nomos* a sztoikus meghatározás szerint az a helyes, természetben alapuló szabály, amely megszabja a kötelezettségeket, és megtiltja, amit nem szabad megtenni. Ld. Stob. 94, 96.

⁸²² Sen. *Thyest.* 401–403: *illi mors grauis incubat / qui, notus nimis omnibus, / ignotus moritur sibi.* – „Annak súlyos a meghalás,/ ismertként aki önmagát / nem jól ismeri, úgy huny el.”

⁸²³ Uo. 496: *Vix tempero animo, uix dolor frenos capit.* – „Alig csitítom lelkem s fékezem dühöm!”

⁸²⁴ Uo. 504: *cum sperat ira sanguinem, nescit tegi.* – „Nem tud harag lappangani, lám, ha vért szagol.”

⁸²⁵ Uo. 508–511.

⁸²⁶ Uo. 737: *non aliter Atreus saeuit atque ira tumet.* – „Atreus sem másként őriöng, dühtől duzzadoz.”

⁸²⁷ DAVIS (2010: 433). A csillagokon való hangsúly nem véletlen. A görögök és rómaiak a csillagokat isteni erővel ruházták fel. A csillagok leáldozásának megjósolása a világegyetem isteni rendjének összeomlását vetíti előre.

⁸²⁸ A lakoma mintáját Seneca Ovidius *Metamorphoses*-ében vélhetjük felfedezni, a Tereus-mitoszban. Ld. LITTLEWOOD (2008: 245).

⁸²⁹ Sen. *Thyest.* 911–12: *O me caelitum excelsissimum, / regumque regem!* – „Királyoknak királya, én, magasztosabb / az églakóknál!”

vérevel kevert borból, természetfeletti balsejtelem fogja el, és könyörög testvérének, hogy adja ki fiait. Majd érzi, hogy gyomrában zavargás támad, és úgy hallja, mintha gyermekei nyögnének odabenn. Ezután következik a valódi bosszú: Atreus unokaöccseinek fejét és megmaradt darabjait megmutatja apjuknak, és közli vele, hogy épp most fogyasztotta el őket. Atreus bosszúja bevégeztetett, úgy érzi, most jár jutalom neki, és kezdődik el valódi élete: most fognak gyerekei születni, és a hitvesi ágy le fogja mosni a múlt mocskát.⁸³⁰ A következő sorokban azonban úgy gondolja, mégsem teljesítette be rémtettét maradéktalanul: tökéletlennek tartja bosszúját, mert túl korán lépett fel örült haragjában.⁸³¹ A kielégíthetetlen bosszúvágy Atreus örülségének szimbóluma, semmivel sem tud betelni. Kétségtelenül tragikus figura, aki elveszíti emberi jellegét, és tragikus mivoltának kiindulási pontját egy „állatias jellegben” találja meg, nevezetesen az ételben. A gyermekek meggyilkolása beteljesíti bosszúját, de nem elégíti ki éhségét. Zavart lelkiállapota miatt nem képes katarziszra, nem éri el a győzelmet, mert valójában csapdába esik: ő a családi átok eszköze és áldozata, egy szörnyű „szimfónia” karmestere.

Thyestes az istenek valamiféle reakcióját várja erre a szörnyettetre.⁸³² Elhihetjük, hogy Atreus valóban földi istenné vált, és hogy az ilyen gonoszság viszonzatlanul marad? Seneca nem ad egyszerű válaszokat a kérdésre, a darab a bűn és a büntetés logikájának vitájává válik Atreus és Thyestes között. A darab utolsó soraiban Thyestes megátkozza testvérét, hogy a bosszúistenek sújtsanak le rá, de a büntetés elmarad, helyette Atreusé az utolsó szó: Theseus gyermekeinek halálával bűnhődjön meg.⁸³³ A darab lezárása Atreus dominanciáját hangsúlyozza a darabban, és jelzi, hogy hatalma verbális szintre is kiterjed testvére felett. Úgy tűnik, az univerzum isteni kormányzása leáldozott, a gyermekgyilkos büntetés nélkül maradt. A kórusnak igaza volt: a világ morális rendje összeomlott.

7. 5. 2. Seneca *Thyestes*ének örület-metaforái

A *Thyestes*ben kevésbé hangsúlyos az emberi indulatokat kifejező képi reprezentációk jelenléte.⁸³⁴ A drámaíró által használt vizuális képek közül a tűz az egyik legdominánsabb, haragot és bosszút kifejező metafora, amely már a tragédia elején megjelenik. Tantalus a következő szavakkal fejezi ki behódolását a fúriának.⁸³⁵ Elviselhetetlen szomját és szenvedését

⁸³⁰ Sen. *Thyest.* 1096–1099.

⁸³¹ *Uo.* 1052–1068.

⁸³² *Uo.* 1006–1007: *Sustines tantum nefas / gestare, Tellus?* – „Türve hordsz-e, Föld / ily gonosztettet?”

⁸³³ Sen. *Thyest.* 1112: *Te puniendum liberis trado tuis.* – „És én azt kívánom: sújtsanak tenn-sarjaid.”

⁸³⁴ PRATT (1963: 227).

⁸³⁵ Sen. *Thyest.* 98–99: *flagrat incensum siti / cor et perustis flamma uisceribus micat.* – „Izzó szomjjal ég / szívem, s tüzes zsigereimben láng lobog.”

Seneca a tűz képi nyelvezetével fejezi ki, és a fúria kívánságának engedve, az örület generációs öröklődését választja. Ugyanez a figuratív nyelvezet jelenik meg a kórus elbeszélésében, amikor Tantalus örök szenvedését írja le.⁸³⁶ A tűz egyszerre fejezi ki Tantalus borzasztó szenvedését és fájdalmát, amely zsigereiben ég, illetve metaforikusan utal a családban való bűn és bűnhődés folytonos, agresszív és természetellenes voltára. A fúria megparancsolja, hogy Tantalus izzó szomját, azaz örületét bocsássa szét a házán,⁸³⁷ és annak minden tagja acsarkodó módon szomjazza az emberi vért. A tűz képi világa tehát a családon belüli bosszú örökletes voltát fejezi ki.

A vihar-metaphora – hasonló módon, mint az *Agamemnon*ban – összekapcsolódik a megszemélyesített Fortunával, és erősítik egymás jelentéstartalmát. Még mielőtt a hírnök bejelentené a katasztrófát, Atreus és Thyestes látszólagos egymásra találása a kórus szemében a szeretet győzelmét jelképezi. A két testvér közötti „békekötést” a vihar utáni csenddel szimbolizálja.⁸³⁸ Ugyanakkor utal arra is, hogy a vihar újra feltámadhat, hiszen Fortuna változékony, és soha nem engedi meg az állandóságot.⁸³⁹ A kórus hangsúlyozza: a vezetők, akik viszályt okoznak, tegyék félre arroganciájukat, ahogyan a vihar is csökkenti szelei erejét.⁸⁴⁰ Ahogyan Fortuna kereke fordul, úgy változik a hatalom is.⁸⁴¹ A kórus a vihar változékonyságával jeleníti meg az emberi élet bizonytalanságát, ahogyan az isten pörgeti a sorsot.⁸⁴² Az *Agamemnon*ban is ugyanezzel az üzenettel, a vihar és a Fortuna egymást kiegészítő és erősítő figurális nyelvezetével találkozunk: Fortuna bárkit is emelt magasba, bármikor kész azt ledönteni és elpusztítani, teljesen kiszámíthatatlan, változékony és veszélyes, mint a tengeri vihar. A kórus szerint az ideális király (analóg módon: a sztoikus bölcs) és királyság morális értékeit és legitim uralmát semmi nem rombolhatja le: sem a villám, sem a mennydörgés, sem az erős szélről felkavart tenger, sem a haragos vihar.⁸⁴³

⁸³⁶ *Uo.* 165: *accenduntque famem.* – „Éhét feltüzelő”; (...) *qua cum percaluit sanguis et igneis / exarsit facibus.* – „felforr vére – tüzes fáklya sem éget így! –,

⁸³⁷ *Uo.* 100: *Hunc, hunc furorem diuide in totam domum.* – „Ezt, ezt a tébolyt szórd a házban szerteszt!”

⁸³⁸ *Sen. Thyest.* 576: *alta pax urbi reuocata laetae est.* – „Béke mély csendjén kivirult a város.”

⁸³⁹ *Sen. Thyest.* 596–622.

⁸⁴⁰ *Sen. Thyest.* 609: *ponite inflatos tumidosque uultus.* – „Szűnjön orcátok dagadozni döllyftől.”

⁸⁴¹ *Sen. Thyest.* 618: *miscet haec illis prohibetque Clotho / stare fortunam, rotat omne fatum.* – „Jót a balsorssal köti össze Clóthó, / s torpanást nem tűr: a szerencse forgó.” *Vö. Sen. Agam.* 88–89; 247–48.

⁸⁴² *Sen. Thyest.* 621–622: *res deus nostras celeri citatas / turbine uersat.* – „Hányt-vetett sorsunk rohanó viharral / pörgeti isten.”

⁸⁴³ *Sen. Thyest.* 358–362: *quem non concutiet cadens / obliqui uia fulminis, / non Eurus rapiens mare / aut saeuo rabidus freto / uentosi tumor Hadriae.* – „S kit mennykő, a lecsattanó / nem rettent, mikor elcikáz / s tengert dül fel a déli szél, / sem hullám, haragos vihar, / mely harsog dühös Adrián.”

Thyestes beigazolódó sejtelmét a szörnyű valóságról a vihar képi világa jeleníti meg.⁸⁴⁴ A lakoma elején még „szélcsend” van, ugyanakkor „szörnyű szélvész” riogatja a rossz előérzetekkel teli apát. Az utóbbi kifejezés Atreus örületének, bosszújának metaforája, amelyet Thyestes előre megérez, és retteg tőle. Miután Thyestést felvilágosítja testvére, hogy megette önnön sarjait, a kétségbeesett apa Jupiter bosszúját kéri, amelyet ugyancsak a vihar képi világával érzékeltet.⁸⁴⁵ A vihar pusztító ereje fájdalomnak kivetülése, elkeseredettségében azt kívánja, hogy minden pusztuljon el körülötte. Majd öngyűlöletében arra kéri az istenek királyát, hogy tüzes nyilával szívét szúrja keresztül.⁸⁴⁶ Mivel Thyestes gyermekei tűzben főve lelték halálukat, apjuknak is a tűzhalál jár mint önmagára kiszabott bosszú. Végül kataklizmáért könyörög.⁸⁴⁷ Az istentelen tett miatt bosszúért kiált, hogy tüzes villámok pusztítsanak el mindent, hiszen a világ ekkora bűnt nem tűrhet el.

A természetellenes sötétség és világosság mint figuratív képek – hasonló módon, mint a *Hercules furens*ben – a „józanság és örültség” állapotát jelenítik meg. A nap megmagyarázhatatlan módon eltűnik délben, a természet nem követi szokásos menetét. Majd a kórus következtetéseket kezd levonni a történetekből: ha a nap délben eltűnt, arra kell jutnunk, hogy elérkezett a világ vége, az univerzum törvényei megszűntek.⁸⁴⁸ Az a legborzasztóbb ebben a sötétségben, hogy természetellenes jelenség: a nap eltűnt, de a hold és a csillagok nem jöttek fel a helyükre. A csillagok leáldozása az univerzum isteni kormányzásának végét jelképezi. Hogy mindez nem pusztán a kar képzelődése, a következőkben világossá válik:⁸⁴⁹ a kar a természetes sötétségért könyörög, hogy a világ térjen vissza eredeti körforgásába, és szörnyű szorongásról illetve balsejtelemről számol be.⁸⁵⁰ A sötétség metaforája az ötödik felvonásban még teljesebb értelmet nyer, és az univerzum isteni rendjének végét szimbolizálja. Először látjuk Atreust újra, miután végrehajtotta szörnyű tettét: a sötétség mindenható uralkodójaként lépked,⁸⁵¹ és kijelenti, hogy magasabb rendű minden lénynél, még az isteneknél is, s a menny

⁸⁴⁴ *Uo.* 959–960: *instat nautis fera tempestas, / cum sine uento tranquilla tument.* – „Szörnyű szélvész riogat tutajost / így, ha türemlik szélcsendben a tenger.”

⁸⁴⁵ *Uo.* 1078–1080: *nubibus totum horridis / conuolue mundum, bella uentorum undique / committe et omni parte uiolentum intona.* – „Szörnyű felleget / torlassz az égvilágra, szítsd mindenfelől / szelek viszályát, mennydörögi körös-körül.”

⁸⁴⁶ *Uo.* 1089–1092: *me pete, trisulco flammeam telo facem / per pectus hoc transmitte. Si natos pater / humare et igni tradere extremo uolo, / ego sum cremandus.* – „Engem teríts le, háromágú tűznyilad / keblet üsse át: apjuk, szülőteim / ha máglyasírnak adni vágyom, énnekem / kell ím elégnem.” *Vö. Herc. Fur.* 1235-36.

⁸⁴⁷ *Uo.* 1085–1087: *Vindica amissum diem, / iaculare flammis, lumen ereptum polo / fulminibus exple.* – „S villámtűzet vess! Bosszúból letűnt napért / tüzet zúdíts, az ég elorzott nappalát / villám világa váltsa fel!”

⁸⁴⁸ *Sen. Thyest.* 813: *solitae mundi perire uices.* – „Kiszabott törvény a világban enyész?”

⁸⁴⁹ *Sen. Thyest.* 828: *sed quidquid id est, utinam nox sit.* – „Ám bármi is ez, legyen éjjel már.”

⁸⁵⁰ *Sen. Thyest.* 828–829.

⁸⁵¹ DAVIS (1989: 433). Ha a művet előadták, és belső térben adták elő, a színpadot minden bizonyon besötétítették ennél a jelenetnél.

boltozatát büszkén verdesi homlokával.⁸⁵² Bosszúvágását a sötétség metaforájával fokozza.⁸⁵³ A nap leáldozott, addig kell cselekedni és tudatni testvérével szörnyű tettét, amíg ez a jelenség fennáll. Ily módon a természetellenes sötétség az istentelen tettek „megengedője”, az örület metaforája, ahol a *pudor*⁸⁵⁴ nem létezik. A sötétség Atreus örületének, istentelen tettének szimbóluma, amelyet a Föld sem bír el a maga természetességében. A világos és a természetellenes sötétség ellentétpárjai a jó és a rossz, a rend és a káosz, az örület és az egészséges mentális állapot megjelenítői.

Seneca metaforái ebben a drámában is a sztoikus filozófia illusztrációjaként funkcionálnak: a pusztító tűz és vihar, a változékony Fortuna és a természetellenes sötétség Atreus örületét mutatják be, akinek borzasztó cselekedete a világ természetes rendjének megszűnését vonja maga után. A világrend felborulása a *virtus* eltűnését szimbolizálja, azaz a *logos*, az isteni kormányzás helyett a tűz, a vihar és a sötétség által megjelenített örület uralkodik el a világon. Emellett megfigyelhetjük a csatlós és a kar sztoikus filozófiai üzenetet hordozó szavait: a királyságnak morális értékeken kell alapulnia, ha ez nem történik meg, elveszti a legitimitását. A legitim királynak Fortuna sem árthat, hiszen erényes és betartja a mértéket. Sideri-Tolia szerint a természetellenes sötétség egyértelműen a sztoikus filozófia üzenetét hordozza: az univerzum törvényeinek és a világnak a megszűnését.⁸⁵⁵ A csillagok leáldozása az univerzum isteni kormányzásának végét jelképezi. Park Poe értelmezésében Seneca itt a sztoikus *sympatheia tón holón* dogmáját követi, amely szerint minden cselekvés visszahat az egész világegyetemre.⁸⁵⁶ Herington egyenesen a legsztoikusabb Seneca-drámának nevezi az erőszak és brutalitás közvetlen bemutatásától függetlenül.⁸⁵⁷ Étekezésem eredményei összhangban állnak az idézett véleményekkel, hiszen megfigyelhettük a kutatás során, hogy Seneca drámabeli mondanivalója, képi kifejezőmódja több esetben is párhuzamot mutat a prózai művek tartalmával, ugyanakkor túlzónak érzem Herington véleményét, miszerint a „legsztoikusabb” drámaként kellene értékelnünk. Nyilvánvalóan fellelhetőek benne sztoikus elemek, de nem hinném, hogy több filozófiai üzenetet hordozna, mint bármelyik másik

⁸⁵² Sen. *Thyest.* 885–886: *Aequalis astris gradior et cunctos super / altum superbo uertice attingens polum.* – „A csillagokban járok minden lény fölött, / s mennyi boltjait büszke homlokommal verdesem.”

Ellentmondást fedezhetünk fel ebben a passzusban: az előző felvonásban a kar a csillagok leáldozásáról számolt be, ehelyütt pedig arról olvashatunk, hogy Atreus a csillagokon lépked. Davis értelmezésében ez az ellentmondás feloldható: immár Atreus foglalja el a csillagok helyét, és ő testesíti meg azokat, egyfajta természetfeletti erőt birtokol, hiszen az univerzum racionalitást képviselő rendje összeomlott. Ld. DAVIS (1989: 434).

⁸⁵³ *Uo.* 892: *dies recessit: perge dum caelum uacat.* – „Leszállt a nap. Gyerünk, az égbolt míg sötét!”

⁸⁵⁴ *Uo.* 890: *Ne quid obstartet pudor.* – „Szégyenérzet, mit se tilts.”

⁸⁵⁵ SIDERI-TOLIA (2004: 178): “megismerkedünk az egyetemes változással és a világvégével kapcsolatos sztoikus elmélettel.” Ld. Sen. *Thyest.* 813: *solitae mundi periere uices.* – „Kiszabott törvény a világban enyész?”

⁸⁵⁶ PARK POE (1969: 373).

⁸⁵⁷ HERINGTON (1966: 460).

(kiváltképpen a *Hercules furens*). A világrend felborulásának és Fortuna szeszélyének sztoikus megközelítése a *Phaedrában* és az *Agamemnonban* is hasonló mértékben jelen van; a csatlós nem közvetít annyi sztoikus filozófiai üzenetet és nem próbálja olyan hangsúlyosan eltántorítani tettétől Atreust, mint azt Amphitryon vagy Theseus teszi a *Hercules furensben*; az örület-metaforák nincsenek olyan dominánsan jelen, mint pl. a *Medeában*.

8. Összegzés

Az értekezésben Seneca *insania*-koncepcióját vizsgáltam a korabeli filozófiai és orvostudományi szövegekkel való párhuzamok kimutatásával. Sztoikus filozófusként elsősorban az *insania publica*, azaz a szenvedélyek miatt kialakuló örület mibenlétére, tüneteire, megnyilvánulásaira és gyógyítására koncentrálok, ugyanakkor megfigyelhettük a korabeli orvosi tézisek hatását, a filozófia és az orvostudomány összekapcsolódását is örületleírásaiban. Ugyan elkülöníti a filozófiai hatáskörbe tartozó, morális jellegű örületet a testi eredetű, orvosi hatáskörbe tartozó pszichés zavaroktól, kijelenti, hogy tüneteikben, megnyilvánulási módjaikban igen hasonlóak lehetnek. Disszertációm első részében arra kerestem a választ, hogy Seneca írásai mennyiben tekinthetők orvosi szempontból is mérvadó megfigyeléseknek, vagy elsősorban irodalmi értékük jelentős. Seneca örület-konceptiójának interdiszciplináris vizsgálatához az orvostudományi szakírók, Platón és Aristotelész, illetve a sztoikus filozófia *insania*-értelmezésébe nyertünk bepillantást.

A *Corpus Hippocraticum*ban a négy alapvető testnedv, a fekete és a sárga epe, a vér és a nyálka, illetve azok minőségei (hideg-meleg, száraz-nedves) határozzák meg ezt a működést. A *Corpus* legtöbb írására az orvostudomány és a filozófia vegyítése a jellemző. Megtalálható az értekezésekben a természetfilozófiával való kapcsolat, azaz hogy az ember természetét kozmológiai kontextusba helyezze. A kognitív elváltozásokat általánosságban a kóros testnedvek, a *pneuma* és a test hőmérsékletének megváltozásával magyarázták, azonban néhány passzus tanúskodik a milió és az érzelmek miatt kialakuló pszichés zavarok jelenségéről is. A művekben egyfajta „pszichoterapeutikus” kapcsolatnak is tanúi lehetünk, hiszen az érzelmek szerepe, a bizalom, a vigasztalás is szerepet kap a gyógyulási folyamat elősegítésében.

Celsus, az első latin nyelvű orvosi szakíró mentális betegségekről szóló értekezése egyedülállónak számít az antik orvostudományban, hiszen ő volt a Hippokratés utáni görög orvostudomány első valódi forrása. A tünetek és a betegség okának hosszadalmas fejtegetése helyett a terápiára helyezi a hangsúlyt, amelyben farmakológiai és pszichoterápiai aspektusok is megjelennek. Aretaios leírásában a *mania* és a *melancholia* egy betegség, mivel azoknál, akik ebben a pszichés zavarban szenvednek, a hangulat- és véleményváltoztatás igen gyakori. Terápiájában mind a testi, mind a lelki tényezőket figyelembe veszi, és a szokásos gyógykezeléseken túl (érvágás, hunyor stb.) a lélek megnyugtatására is javaslatokat tesz (pl. barátokkal való beszélgetés). Rufus fennmaradt munkájában a *melancholia* részletes leírását nyújtja. Megkülönbözteti a veleszületett és a „szerzett”, az elégtelen életmód miatt kialakult *melancholiát*, és mindkettő esetében terápiát ajánl. Teóriájában nem csupán a fiziológiai alapú

melancholiáról kapunk képet, hanem a túlzott érzelmek miatt kialakult depresszióról is, hiszen a lélek túlzott emóciói is képesek megváltoztatni a test egészséges működését.

Platón és Aristotelés elemzett passzusaiban mind a morális, mind a testi eredetű örület megjelenik, ugyanakkor sok esetben össze is mosódnak, hiszen nem osztályozzák és különböztetik meg egyértelműen azokat. Egyetértenek abban, hogy mindkettő befolyásolja a helyes észlelést, a valóság helyes megítélésének képességét, a megismerést, az érzelmek szabályozását és a ráció irányító funkcióját. Platón szerint az orvosi hatáskörbe tartozó örület a humorális egyensúly felborulása miatt következik be, a morális jellegű örület pedig akkor, amikor a lélek „alsóbb” részei felülemelkednek a racionális lélekrészen. Aristotelés nem különbözteti meg egyértelműen a filozófiai és orvosi hatáskörbe tartozó örületet, hiszen a szenvedélyek (pl. harag) fiziológiai okát is megmagyarázza. A mentális betegség a személy kognitív funkcióinak egészséges működését akadályozza, amelynek székhelye a szív. Oka a *pneuma* nem megfelelő mozgása, a fekete epe magas *pneuma*-tartalma vagy a szív körül jelenlévő fekete epe lehet.

A mentális betegségek orvosi jellegű kezelése és a sztoikus írások protreptikus funkciója között analógiát fedezhetünk fel. Mindkét tudományterület képviselői úgy vélték, hogy számos környezeti tényező, amely az egyén közvetlen ellenőrzésén kívül esik, hozzájárul a mentális egészséghez és befolyásolja azt, ugyanakkor az életvitel, az erkölcsi értékek tudatos választása, az önkontroll elismerten szerepet játszik, és emiatt a személyes felelősségre nagy hangsúlyt helyeztek. Bár a sztoikus filozófia általánosságban az abnormalitás (örület) morális jellegét tárgyalja, amely a hibás ítéletekből, vagyis az értelem eltorzulásából fakad, megjelenik az orvosi hatáskörbe tartozó örület koncepciója is, amelyet a szív régióját érintő, humorális vagy elemi egyensúlyhiányból eredő, a *hégemonikon* funkcióit megzavaró fizikai rendellenességeknek tartottak. A sztoikus filozófiában tehát a szív és a lélek fizikai érintkezésben állnak egymással, és olyan rendszert alkotnak, amelyben az élőlény vegetatív és mentális képességei együttesen lakoznak. A sztoikus filozófusok sok esetben alkalmazzák az orvosi analógiát a filozófiai terápia funkciójának jellemzésére. A antik orvoslás – hasonlóan a sztoikus filozófiai terápiához – főként a prevenciót, az életmód megváltoztatását helyezte az előtérbe, illetve nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a páciens aktív résztvevője, mozgatórugója legyen a terápiának, ne csupán passzív befogadója.

Bár Seneca megkülönbözteti a kétfajta *insaniát*, és követi a korabeli orvosi-természetfilozófiai elméleteket, főként a morális jellegű *insania* jelenségére fókuszál, amely olyan rögzült „hibákban” jelenik meg, mint a szenvedélyekben való elmerülés. Ugyanakkor az ember hajlama a különböző érzelmekre szerinte veleszületett jelenség, és bár a sztoikus

filozófiával lehet fejleszteni az ember személyiségét, az érzelmekre való hajlam megmarad. Ugyan a *ratio* követése segít az erényes élet elérésében, mégsem tud győzedelmeskedni teljes mértékben az emberi természetben. Filozófiai terápiáját összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a sztoikus filozófiát a lélek „gyógyszereként” (*remedium*) ajánlja, amely nélkülözhetetlen a lelki nyugalom eléréséhez. Terápiája több lelkigyakorlatot tartalmaz, köztük az *admonitiót*, a *meditatiót*, vagy az intellektuális technikák alkalmazását. Az *admonitio* főként az érzelmekre hat, és gyakran agresszívebb stílust hordoz, a *meditatio* több technikát is magába foglal: a mindennapos önvizsgálatot, a választott ideálok emlékezetbe vésését, a halálra való előzetes felkészülést. A lélek önmagával folytatott diskurzusának meditációs gyakorlata (önvizsgálat) egyfajta lelkiismereti folyamat, amely arra ösztönöz, hogy az emberek szembesüljenek önmagukkal. A terápiás gyakorlat fontos eleme továbbá egy erkölcsi ideál elképzelése, akit mint *exemplumot* „helyezünk” lelkünkbe, és hozzá mérten reflektálunk magunkra a meditáció során. Seneca szerint az egyik legfontosabb meditációs technika a halálra való felkészülés. Ennek révén minden napunkra úgy kell tekintenünk, mintha az utolsó volna, és jelenünk minél értelmesebb megélésére kell törekednünk. További terápiás eljárásaként a haragra hajlamos embereknek azt tanácsolja, hogy foglalkozzanak tudományokkal és művészetekkel.

Seneca passzusában az őrület, a pszichés zavarok interdiszciplinaritását, komplexitását vélhetjük felfedezni, ami a sztoikus filozófus *insaniáról* való holisztikus gondolkodásának egyfajta új megközelítését jelentheti. Az orvosi szövegekben megszilárdult nézetek, a különböző lelkiállapotok jellemzői és tünetei Seneca munkásságában is fellelhetők. Kétségtelenül nem feltétlenül orvosi oldalról kívánja ezeket a lelkiállapotokat megközelíteni, mégis több hasonlóságot találhatunk az orvosi szakirodalom különböző passzusával, azaz orvosi szempontból relevánsnak tekinthetjük *insania*-leírásait.

Seneca – a sztoikus elődöket követve – megkülönbözteti a kétfajta *insaniát*, az egyik testi betegség miatt alakul ki, a másik pedig a szenvedélyek miatt, ugyanakkor szerinte a kétfajta őrület tünetei hasonlóak. Követi a korabeli orvosi szakirodalom téziseit, hiszen kifejti: a testi eredetű lelki zavar esetén a fekete epét kell kezelni hunyorral. Megjelenik nála az elemek és a hozzájuk kapcsolódó érzetek jelentősége is az emberi szervezet működésében és az egyén karakterének alakulásában. Ezek az elemek és a velük együtt megjelenő jellemzők (hideg-meleg, száraz-nedves) meghatározzák az emberek karakterének alakulását. Szerinte nem mindegy, hogy melyik elem kerül túlsúlyba, és a karaktert azért nehéz formálni, mivel az elemeknek a már kialakult arányait nehéz megváltoztatni. A test hidegségének és szárazságának a félelemmel és szomorúsággal való összekapcsolása az orvosi szövegek „*melancholia*”-leírásával mutat hasonlóságot; a test felhevülése, a tűz elem dominanciája pedig egyfajta

„aktívabb”, agresszivitást magában hordozó pszichés kondíciót eredményez az orvosi tézisekhez hasonlóan. Passzusaiban utalásokat fedezhetünk fel arra vonatkozóan is, hogy tisztában van azzal az orvosi elmélettel, miszerint az epe szerepet játszik az örület kialakulásában. Seneca – az orvosi szövegekhez hasonlóan – többféle tünetet vél felfedezni az *insania* kapcsán, mint a félelem, a szomorúság, a hangulatingadozás, az agresszivitás, a halálvágy, a képzelgések, a hallucinációk, amelyek korlátozzák a valóság valódi, kognitív módon való észlelését.

A sztoikus filozófusok sok esetben alkalmazzák az orvosi analógiát a filozófiai terápia funkciójának jellemzésére. A kettő között azonban szorosabb és nem feltétlenül metaforikus kapcsolat is felfedezhető, amely egyfajta terápiás, hosszútávú életmód-megváltoztató aspektust jelent. Seneca a személyre szabott terápiát szorgalmazza, szerinte nem lehet ugyanazt a gyógymódot alkalmazni a különféle betegségben szenvedők esetében, hanem mindegyik esetben meg kell találni a megfelelőt. Megközelítését összehasonlíthatjuk a *Corpus Hippocraticum*, Celsus, Aretaios és Rufus meglátásaival és orvosi tanácsaival, hiszen mindannyian nagy jelentőséget tulajdonítanak az individualizációnak, az orvos-páciens közti közvetlen, kvázi „pszichoterapeutikus” kapcsolatnak. Seneca követi a pneumatizmus komplex orvosi-filozófiai elméleteit is, miszerint a *pneuma* áramlásának akadályba ütközése rendellenességet, betegséget szül. Az embert kozmológiai kontextusba helyezi, párhuzamot vonva az egyén és a természet fiziológiai működése között. Az egyensúly megléte a világ működésének elengedhetetlen jelensége kell, hogy legyen, ha ez valami ok miatt felborul, zavar keletkezik.

Seneca nem csupán prózai műveiben, hanem tragédiáiban is nagy hangsúlyt fektet az örület érzékletes ábrázolásra és annak tragikus következményeire. A disszertáció második részében a filozófiai művek tragédiákhoz való viszonyára kerestem a választ az örület megjelenítését, mibenlétét és kezelését illetően. Seneca drámai technikáját tekintve eltér elődeitől: a hangsúly a közvetlen ábrázolásmódon van a közvetetttel szemben; a szenvedélyeket hosszú monológokban prezentálja; a tudatosság, az önelemzés, az identitásalakítás különböző eszközei hangsúlyosan jelen vannak (pl. önmegnevezés technikája, előzmények befolyásoló ereje a személy élettörténetében, szociális szerep kiemelése). Minden dráma esetében megvizsgáltam a természetből vett képi ábrázolásoknak, örületmetaforáknak a jelenségét is. Seneca tragédiái közül a *Medeát*, a *Phaedrát*, a *Hercules furenst*, az *Agamemnon* és a *Thyestest* elemeztem.

A *Medea*, az *Agamemnon* és a *Thyestes* Seneca haragpszichológiájának összefoglaló interpretációjaként értelmezhetők, amelyekben Seneca azt mutatja be, hogy a harag és az abból

fakadó bosszú mindenféle értelmet és racionalitást nélkülöz, és épp ezért az örülettel, a tébollyal egyenlő kategória. A *Phaedra* a szerelmi vágy romboló és legyőzhetetlen örületét vizsgálja a sztoikus hagyományokkal összhangban. A hősnő a drámában végig azonosítja magát őrjöngő vágyával, és tesz is érte, hogy teljes mértékben a hatalma alá kerüljön. A *Hercules furens* – a külső indítóoktól (Juno) függetlenül – a szereplő lelkiállapotának megindító története, amelyben a fő konfliktus Hercules *virtus*-fogalmának félreértelmezése, s örülete ennek a torz értelmezésnek az eredményeként valósul meg. A dráma végén a fizikai erő által okozott tragédia felismerésekor rádöbben a valódi *virtus* mibenlétére, amely révén a fejlődő ember ideálját jelképezi.

Értekezésem eredményei alapján elmondható, hogy Seneca a sztoikus hagyományokkal összhangban mutatja be a szenvedély, az örület manifesztációjának sajátosságait az elemzett drámákban. Mindegyik műben fel lehet fedezni a prózai művekben kifejtett sztoikus filozófiai gondolatokat, ami arra utal, hogy a tragédiák filozófiai szempontból hozzátársíthatók a prózai művekhez és kerek egészként együtt kezelhetők Seneca *insania*-koncepciójának kutatása során.

A *Medea* esetében láthatjuk, hogy a *De irá*ban megfogalmazott három haragfázis, a haragos ember ismertetőjegyei, a prózai művek örület-metaforái mind-mind Medeára illeszthetők. Seneca szerint a harag kialakulásának első fázisa a spontán felindulás, amely egyfajta természetes, tudat alatti reakció.⁸⁵⁸ Háttérben az áll, hogy megsértettek bennünket: Medea a kartól értesül Iason házasságáról, a hír pedig azonnal fellobbantja benne az indulat szikráját. Ezután következik a második fázis, a tudatosulás szakasza, ami életre hívja a haragot.⁸⁵⁹ Medea tudatosítja magában, hogy Iasón elhagyta, de a szerelem és a *ratio* harcol a harag ellen, és végül a harcban a harag kerekedik felül.⁸⁶⁰ A harmadik szakaszban már kezelhetetlen az indulat, amely mindenáron bosszút akar állni: a harag legyőzi a szerelmet és úrrá lesz Medea értelmén.⁸⁶¹ A haragos ember külsejéről könnyen felismerhető, a *De irá*ban felsorolt jellemzők teljesen Medeára illeszthetők. A dühös ember járása feszült, Medea haragjában ide-oda futkos, az arca eltorzul és az indulattól lángol, lélegzete nehéz, kapkodja a levegőt, kiabál, és tekintete az örültség jeleit hordozza.

A *Phaedrá*ban a dajka sztoikus téziseket hangoztató attitűdjét figyelhetjük meg, miszerint a szenvedélyeknek már az első „ütéseit” fel kell ismernünk ahhoz, hogy megállítsuk a kialakulását.⁸⁶² Ha az illető időben felismeri a lelkében dúló szenvedélyeket, még csírájában

⁸⁵⁸ Sen. *Ir.* 2, 4, 1.

⁸⁵⁹ BÄUMER (1982: 95).

⁸⁶⁰ Sen. *Ir.* 2, 4, 1.

⁸⁶¹ *Uo.*

⁸⁶² Sen. *Phaedr.* 132–135.

elfojthatja a betegség teljes megnyilatkozását, de ehhez az önismeret és az akaraterő elengedhetetlen. Tehát az akarat megléte Seneca szavaival „már fél gyógyulás”, hiszen az magával vonzza az önkontroll meglétét, azaz a személyiségfejlődés egyfajta magasabb szintjét, amely révén a *ratio* az emberi lélekben harmonikus, mértéktartó feltételeket biztosít. A dajka beszédében megjelenik az önkontroll hangsúlyozása is, illetve annak fontossága, hogy a szenvedély fogságában élő személy „meg akarjon gyógyulni”.⁸⁶³ Emellett felvillantja a felső társadalmi réteg mértéktelenségre való tendenciáját, amely a felsőbb népréteg *insaniára* való nagyobb hajlamát és a szenvedély örületének családi öröklődését eredményezi.⁸⁶⁴

A *Hercules furens*ben is világosan kirajzolódik a sztoikus filozófia üzenete. Seneca elsőként Amphitryon beszédében tükrözi vissza a prózai munkáiban kifejtett sztoikus filozófiai tételeket, majd később Theseuséban. Amphitryonnál jelenik meg a harag és az örület szoros kapcsolata, illetve az örület rendkívül pusztító ereje,⁸⁶⁵ amelyet Seneca a *De irában* hosszasan fejteget.⁸⁶⁶ Utána következik Theseus, aki az öngyilkosság elutasítását, önmagunk legyőzését és az erény útjának követését közvetíti Herculesnek.⁸⁶⁷ Hercules nagyravágyásától elfordulva újraértelmezi életét, öngyilkosságának elutasítása, sérülékenységének felismerése és balsorsával való szembenézése a sztoikus *virtus* és bátorság jelképeiként értelmezhető.

Az *Agamemnon* is több bizonyítékot szolgáltat arra, hogy Seneca drámái és prózai művei között kimutathatóak kapcsolódási pontok. Először a dajka beszédében hangzik el az a bölcsesség, hogy *insania* esetén a halasztás a legjobb orvosság,⁸⁶⁸ amelyet Seneca a *De irában*⁸⁶⁹ is hangsúlyoz. A passzusok nem csupán szoros tartalmi, hanem filológiai hasonlóságokat is mutatnak. A következő párhuzam Clytemestra kormányos metaforája, amikor elhatározza, hogy a józan ész által történő életvezetést, a „kormányt” elengedi kezei közül, és tudatosan a pusztító szenvedélyekre hagyatkozik.⁸⁷⁰ Seneca prózai műveiben is fejtegeti ezt a képi reprezentációt.⁸⁷¹ A kórus véleménye, miszerint a királyi udvart a bűn, az *insania* és a Fortuna kiszámíthatatlansága sokkal inkább sújtja, mint az alsóbb társadalmi rétegeket – hasonlóan a *Phaedrához* –, a *Providentiában*⁸⁷² is megtalálható. Értelmezésemben tehát Seneca sztoikus filozófiai üzenete ezekben a passzusokban a következő: az embernek a természet törvényeivel

⁸⁶³ Sen. *Phaedr.* 249.

⁸⁶⁴ Sen. *Phaedr.* 208–214.

⁸⁶⁵ Sen. *Herc. Fur.* 1219–1121.

⁸⁶⁶ Ld. pl. Sen. *Ir.* 1, 1, 2; Sen. *Ir.* 3, 34, 2.

⁸⁶⁷ Sen. *Herc. Fur.* 1275–1277.

⁸⁶⁸ Sen. *Agam.* 129–130.

⁸⁶⁹ Sen. *Ir.* 3, 39, 2.

⁸⁷⁰ Sen. *Agam.* 141–144.

⁸⁷¹ Ld. pl. Sen. *Ep.* 76, 13.

⁸⁷² Sen. *Prov.* 4, 10.

összhangban kell élnie, s ha túllép a természet mértékén, Fortuna megpróbáltatásai, illetve a morális értelemben vett örültség nagy eséllyel megmutatkozik.

A *Thyestes*ben a világrend felborulása a *virtus* eltűnését szimbolizálja, azaz a *logos*, az isteni kormányzás helyett a sötétség által megjelenített örület uralkodik el a világon. A természetellenes sötétség egyértelműen a sztoikus filozófia üzenetét hordozza: az univerzum törvényeinek és a világnak a megszűnését. A csillagok leáldozása az univerzum isteni kormányzásának végét jelképezi. Seneca itt a sztoikus *sympatheia tón holón* dogmáját követi, amely szerint minden cselekvés visszahat az egész világegyetemre. Ily módon a természetellenes sötétség az istentelen tettek „megengedője”, az örület metaforája, ahol a *pudor* nem létezik. A sötétség Atreus örületének, istentelen tettének szimbóluma, amelyet a Föld sem bír el a maga természetességében. Emellett megfigyelhetjük a csatlós és a kar sztoikus filozófiai üzenetet hordozó szavait is: a királyságnak morális értékeken kell alapulnia, ha ez nem történik meg, elveszti a legitimitását. A legitim királynak Fortuna sem árthat, hiszen erényes és betartja a mértéket.⁸⁷³ Az erény és a mérték betartása pedig a sztoikus filozófia alap gondolatának tekinthető.

Az örület-metaforák – amelyek sok esetben megegyeznek a drámákban – a főhősök lelkében dúló romboló erőket, örületet szimbolizálják. A természeti jelenségeknek és az egyén lelki háborgásának összehasonlítása és metaforákban való megjelenítése a sztoikus filozófiával összhangban állnak. Ha az egyén nem él a sztoikus filozófia követelményei szerint harmóniában a természettel, a lélek egyensúlya felborulhat, és a lélek egészének racionális döntésekért felelős részétől az érzelmek átvehetik az irányítást. Seneca azáltal, hogy az emberi érzelmeket kozmikus keretbe vetíti ki, követi a sztoikus filozófia alap gondolatát: az ember és a kozmosz rokonságának és egységének felismerését. A tűz, a tengeri vihar, a kígyó pusztító és kitartó ereje a téboly féktelenségét, kiszámíthatatlan és veszélyes voltát jelképezik. Az anyaméh a „szörnyszerűség” hordozója, a világos és sötét ellentétpárok az örület és az egészséges mentális állapot megjelenítői, Fortuna pedig a kiszámíthatatlanság és a veszély jelképe. A világrend felborulása a *virtus* eltűnését szimbolizálja, azaz a *logos*, az isteni kormányzás helyett a sötétség által megjelenített örület uralkodik el a világon. Értelmezésben tehát Seneca sztoikus filozófiai üzenete ezekben a passzusokban a következő: az embernek a természet törvényeivel összhangban kell élnie, s ha túllép a természet mértékén, a morális értelemben vett örültség nagy eséllyel megmutatkozik.

⁸⁷³ Sen. *Thyest.* 215–219; 358–362.

Seneca prózai és drámai műveiben az őrület, a lelki zavarok egyfajta komplexitását vélhetjük felfedezni. Bár főként a filozófiai értelemben vett őrületet vizsgálja, amely a sztoikus filozófia *insania*-értelmezésével mutat egyezést, passzusaiban több átfedést fedezhetünk fel az orvostudományi leírásokkal is, így írásai nemcsak filozófiai, hanem orvosi szempontból is relevánsnak tekinthetők. Filozófiai és tudományos kérdésekről szóló írásait nem kívántam korának szellemi kontextusából kiragadva tanulmányozni, ezért az értekezés első felében a lelki zavarok antik felfogásának orvosi és kulturális hátterét, a filozófia és orvostudomány korabeli viszonyát vizsgáltam. Mindemellett fontosnak tartottam a drámai művek lélektani szempontú elemzését is, hiszen Senecának mind a két műfajban ugyanaz a célja: üzenete *remedium*ként szolgáljon a mindenkori ember számára, hiszen az élet kiszámíthatatlan labirintus, éppen emiatt el kell köteleznünk magunkat az önfejlesztés mellett, hogy lelki egészségünket megőrizzük.

9. Bibliográfia

9. 1. Az idézetek az alábbi kiadásokból származnak:

- Aischylos *Aeschylus. Aeschylus, with an English translation II. Agamemnon*, Ed. H. W. SMYTH, Cambridge, 1926. (magyar fordítás: Devecseri Gábor)
- Aretaios *The Extant Works of Aretaeus, The Cappadocian. Aretaeus*, Ed. LL.D. FRANCIS ADAMS, Boston 1972. (magyar fordítás: saját)
- Celsus *De Medicina. Celsus*, Ed. W. G. SPENCER, Cambridge, 1971. (magyar fordítás: saját)
- Diogenés Laertios *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Ed. M. Marcovich. Leipzig, 1999. (magyar fordítás: Bugár M. István).
- Epiktétos *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus*, Ed. H. SCHENKL, Leipzig, 1916. (magyar fordítás: saját)
- Euripidés *Euripides. Euripidis Fabulae, vol. 2.* Ed. G. MURRAY, Oxford, 1913. (magyar fordítás: *Az őrzőngő Héraklész*: Jánosy István; *Médeia*: Kerényi Grácia)
- Galénos *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Ed. P. de LACY, Berlin, 1978. (magyar fordítás: Steiger Kornél)
- Hippokratés *Oeuvres Completes D'Hippocrate. Hippocrates*, Ed. A. LITRE, Amsterdam, 1973. (magyar fordítás: Oláh Andor)
- Homéros *Homeri Opera*, Ed. D. B. MONRO – T. W. ALLEN, Oxford, 1920. (magyar fordítás: Devecseri Gábor)
- Horatius *Q. Horati Flacci Opera*. Ed. F. KLINGNER, Leipzig, 1959. (magyar fordítás: saját)
- Platón *Plato. Platonis Opera*, Ed. J. BURNET, Oxford, 1903. (magyar fordítás: Kövendi Dénes)
- Seneca *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, Ed. L.D. REYNOLDS, Oxford, 1965. (magyar fordítás: Bollók János – Takács László; Kopeczky Rita, Kurcz Ágnes, Németh András, Sárosi Gyula)
- Seneca *Dialogorum Libri Duodecim L. Annaei Senecae*, Ed. L.D. REYNOLDS, Oxford, 1977. (magyar fordítás: *De ira*: Kovács Mihály; *De tranquillitate animi*: Bollók János; *De brevitae vitae*: Bollók János; *De constantia sapientis*: Bollók János; *De Clementia*: Szőke Ágnes; *De vita beata*: Bollók János – Takács László; *De Beneficiis*: Bollók János – Takács László; *De Providentia*: Bollók János)
- Seneca *Seneca. Natural Questions, Volume I: Books 1-3*, Ed. T. H. CORCORAN, Cambridge, MA, 1971. (magyar fordítás: Kopeczky Rita)
- Seneca *Seneca. Natural Questions, Volume II: Books 4-7*, Ed. T. H. CORCORAN, Cambridge, MA, 1972. (magyar fordítás: Kopeczky Rita)
- Seneca *L. Annaei Senecae Tragoediae, Incertorum Auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*, Ed. O. ZWIERLEIN, Oxford, 1987. (magyar fordítás: *Medea*: Kárpáty Csilla; *Phaedra*: Ruttner Tamás; *Hercules furens*: Eiler Tamás; *Agamemnon*: Eiler Tamás; *Thyestes*: Kárpáty Csilla)
- Stobaios *Ioannis Stobaei anthologium*, Ed. O. HENSE – C. WACHSMUTH, Berlin, 1884–1912. (magyar fordítás: Steiger Kornél)

9. 2. Felhasznált irodalom

- AHONEN 2014 M. AHONEN, *Mental Disorders in Ancient Philosophy*, Helsinki, 2014.
- AHONEN 2019 M. AHONEN, *Ancient philosophers on mental illness*. *History of Psychiatry*, 30 (2019) 3-18.
- ANGST – MARNEROS 2001 J. ANGST – A. MARNEROS, *Bipolarity from ancient to modern times: conception, birth and rebirth*, *Journal of Affective Disorders*, 67 (2001), 3–19.
- ARMISEN – MARCHETTI 2008 M. ARMISEN-MARCHETTI, *Imagination and Meditation in Seneca: The Example of Praemeditatio*, in J. G. Fitch (ed.), *Seneca*, Oxford, 2008, 102–113.
- BARCSI 2015 T. BARCSI, *Mit jelent megtanulni meghalni? I. Seneca és Montaigne halálfelfogásáról*, *Nagyerdei Almanach*, 1 (2015), 61–131.
- BARTOŠ 2015 H. BARTOŠ, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen. A Delicate Balance of Health*, Leiden/Boston, 2015.
- BARTSCH – WRAY 2009 S. BARTSCH – D. WRAY, *Seneca and the self*, 2009, Cambridge.
- BARTSCH 2009 S. BARTSCH, *Senecan metaphor and Stoic self-instruction*, in: S. Bartsch, D. Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 2009, 188–221.
- BARRETT 1992 W. S. BARRETT, *Euripides: Hippolytos*, Oxford, 1992.
- BAUMER 1982 A. BAUMER, *Die Bestie Mensch: Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen*, Bern, 1982.
- BENTON 2003 C. BENTON, *Bringing the Other to Centre-stage: Seneca's Medea and the Anxieties of Imperialism*, *Arethusa* 36 (2003), 271–284.
- BOROS 2016 G. BOROS, *Filozófia*, Budapest, 2016.
- BOYLE 1997 A. J. BOYLE, *Tragic Seneca: An Essay in the Theatrical Tradition*, London, 1997.
- BOYLE 2014 A. J. BOYLE, *Medea, edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford, 2014.
- BRADY 2014 C. BRADY, *Decoding Senecan innovation to tragic genre tropes through anagrams, the failure of passion-restraint, and a broken play*, Vancouver, 2014.
- CASTIGLIONI 1940 A. CASTIGLIONI, *Aulus Cornelius Celsus as a historian of medicine*, *Bulletin of the History of Medicine*, 8 (1940), 857–873.
- CONNELLY 2017 C. T. CONNELLY, *Female Madness in Greek Tradition and Medicine*, *Student Publications* 532 (2017)
https://cupola.gettysburg.edu/student_scholarship/532

- COURTIL 2015 J-C. COURTIL, *Sapientia contemptrix doloris : le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Leuven, 2015.
- DARAB 2017 Á. DARAB, „Hálátlan Iason: hitvesed felismered?": *Seneca Medejáról*, *Studia Litteraria* 56 (2017), 84–97.
- D. TÓTH 2017 J. D. TÓTH, *Médeia, a korinthosi feleség (Euripidés: Médeia)*, *Studia Litteraria* 56 (2017), 9–22.
- DAVIS 1989 P. J. DAVIS, *The Chorus in Seneca's Thyestes*, *Classical Quarterly* 39 (1989), 421–435.
- van der EIJK 2005 P. J. van der EIJK, *Medicine and philosophy in classical antiquity: Doctors and philosophers on nature, soul, health and disease*. Cambridge, 2005.
- van der EIJK 2008 P. J. van der EIJK, *Rufus On Melancholy and its philosophical background*, in: P. Pormann (ed.), *Rufus on Melancholy*, Tübingen, 2008, 159–178.
- ELIOPOULOS 2016 P. ELIOPOULOS, *The path of passion in Seneca's Phaedra*, *Диоген* 24/2 (2016), 94–117.
- ENTRALGO 1970 P. L. ENTRALGO, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. Oxford, 1970.
- FERENCZI 2006 A. FERENCZI, *Seneca Herculese*, *Kalligram* 15 (2006). <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2006/XV.-evf.-2006.-januar-februar,2020.03.20>.
- FERENCZI – TAKÁCS 2006 A. FERENCZI – L. TAKÁCS, *Seneca drámái*, Budapest, 2006.
- FISCHER 2014 S. E. FISCHER, *Systematic Connections between Seneca's Philosophical Works and Tragedies*, in: A. Heil – G. Damschen (eds.), *Brill's Companion to Seneca* (eds.), Leiden/Boston, 2014, 745–768.
- FITCH 1987 J. G. FITCH, *Seneca's Hercules furens*, NY, 1987.
- FITCH 2008 J. G. FITCH, *Seneca (Oxford Readings in Classical Studies)*, Oxford, 2008.
- FITCH – MCEL DUFF 2008 J. G. FITCH – S. MCEL DUFF, *Construction of the self in Senecan drama*, in: J. G. Fitch (ed.), *Seneca: Oxford readings in classical studies*, Oxford, 2008, 157–158.
- FOLEY 2001 H. P. FOLEY, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, 2001.
- FOUCAULT 1986 M. FOUCAULT, „*The Cultivation of the Self*”: *The Care of the Self. History of Sexuality. Vol. 3*. New York, 1986.
- FOUCAULT 1988 M. FOUCAULT, *The Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Los Angeles, 1988.

- FOUCAULT 2001 M. FOUCAULT, *Fearless Speech*. Los Angeles, 2001.
- FREEMAN 1983 K. FREEMAN, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge, 1983.
- von FRITZ 1962 K. von FRITZ, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin, 1962.
- GALÁN 2003 L. GALÁN, *El poder y la ira en "Thyestes" de Séneca*, in: E. Caballero del Sastre, B. Rabaza (eds.), *Discurso, poder y política en Roma*, Rosario, 2003, 211–226.
- GALASSI–ASHRAFIAN 2017 M. GALASSI – H. ASHRAFIAN, *Julius Caesar's disease: a new diagnosis*, *Neurological Sciences* 38 (2017), 209–210.
- GILL 1983 C. GILL, *Did Chrysippus Understand Medea?* *Phronesis*, 28 (1983), 136–149.
- GILL 1985 C. GILL, *Ancient Psychotherapy*, *Journal of the History of Ideas*, 46 (1985), 307–325.
- GILL 2006 C. GILL, *The Platonic dialogue*, in: M. L. Gill – P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Hoboken, 2006, 136–150.
- GILL 2009 C. GILL, *Seneca and selfhood: integration and disintegration*, in: S. Bartsch – D. Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 2009, 65–83.
- GILL 2013 C. GILL, *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*, in: W. V. Harris (ed.), *Mental disorders in the Classical World*, Leiden/Boston, 2013, 339–362.
- GILL 2018 C. GILL, *Philosophical Psychological Therapy: Did It Have Any Impact on Medical Practice?* in: C. Thumiger–P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine From Celsus to Paul of Aegina*, 50, Leiden/Boston, 2018, 365–380.
- GIOMINI 1956 R. GIOMINI, *Seneca, Agamemnon*, Róma, 1956.
- GOFF 1990 B. GOFF, *The Noose of Words Hardback: Readings of Desire, Violence and Language in Euripides' Hippolytos*, Cambridge, 1990.
- GOULET 1982 R. GOULET, *Variations Romanesques sur la mélancolie de Porphyre*, *Hermes*, 110 (1982), 443–457.
- HADOT 2010 P. HADOT, *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Budapest, 2010.
- HALL 2007 E. HALL, *Aeschylus' Clytemnestra versus her Senecan Tradition*, in: F. Macintosh – P. Michelakis – E. Hall – O. Taplin (eds.), *Agamemnon in performance*, Oxford, 2007, 53-75.
- HALEY 2018 M. L. HALEY, *Reconstructing Revenge: Thyestes Tragedies from Sophocles to Seneca*, Leeds, 2018.

- HARRIS 1989 W. V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge, 1989.
- HARRISON 2014 G. W. M. HARRISON, *Themes*, in: G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's companion to Seneca*, Leiden/Boston, 2014, 615–638.
- HERINGTON 1966 C. J. HERINGTON, *Senecan Tragedy*, *Arion*, 5 (1966), 422–471.
- HERRMANN 1924 L. HERRMANN, *Le théâtre de Sénèque*, Párizs, 1924.
- HOFFMANN – HORVÁTH 2019 ZS. HOFFMANN – Á. HORVÁTH, *Antik medicina és farmakológia*, Szeged, 2019.
- HORNYÁNSZKY 2007 GY. HORNYÁNSZKY, *A görög felvilágosodás tudománya–Hippokratész*, Budapest, 2007.
- INWOOD 2005 B. INWOOD, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, 2005.
- JAKOBI 1988 R. JAKOBI, *Der Einfluss Ovids auf den Tragiker Seneca*, Berlin, 1988.
- JOUANNA 2007 J. JOUANNA, 'Aus racines de la mélancolie: la médecine grecque est-elle mélancolique?', in: J. Clair – R. Kopp (eds.), *De la mélancolie*, Paris, 2007, 11–51.
- JOUANNA 2012 J. JOUANNA, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (Studies in Ancient Medicine 40), Leiden/Boston, 2012.
- JOUANNA 2012 J. JOUANNA, 'At the roots of melancholy: is Greek medicine melancholic?', in: J. Jouanna (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Leiden/Boston, 2012, 229–258.
- KER 2011 J. KER, *A Seneca Reader: Selections from Prose and Tragedy*, Mundelein, 2011.
- KITTELÄ 2009 S. I. KITTELÄ, *The Queen Ancient And Modern: Aeschylus' Clytemnestra*, *New Voices in Classical Reception Studies* 4 (2009), 123–143.
- KNUUTTILA 2004 S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, 2004.
- KOHN 2003 T. D. KOHN, *Who Wrote Seneca's Plays?*, *The Classical World*, 96 (2003), 271–280.
- KOHN 2013 T. D. KOHN, *The Dramaturgy of Senecan Tragedy*, Ann Arbor, 2013.
- KOTSOPOULOS 1986 S. KOTSOPOULOS, *Aretaeus the Cappadocian on Mental Illness*, *Comprehensive Psychiatry*, 27 (1986) 171–179.
- KOSAK 2018 J. KOSAK, *Heroic Measures, Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*, Leiden/Boston, 2018.
- KRIZSÁN 2016 K. KRIZSÁN, *Az örület a görög drámában*, *Keréknymok* 10 (2016), 79–95.
- LANGSLOW 2000 D. R. LANGSLOW, *Medical Latin in the Roman Empire*. Oxford, 2000.

- LETICA 2016 A. LETICA, *Storm Imagery in Senecan Poetry and Prose*, *Discentes*, 2 (2016) 50–60.
- LITTLEWOOD 2008 C. A. J. LITTLEWOOD, 'Gender and power in Seneca's *Thyestes*', in: J. G. Fitch (ed.) *Seneca* (Oxford Readings in Classical Studies), Oxford, 2008, 244-263.
- LONG 1996 A. A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge, 1996.
- LONG 1999 A. A. LONG, *Stoic psychology*, Cambridge, 1999.
- LONG 2009 A. A. LONG, *Seneca and the self: why now?* in: S. Bartsch – D. Wray (eds.), *Seneca and the self*, Cambridge, 2009.
- LONG – SEDLEY 2015 A. LONG – D. N. SEDLEY, *A hellenisztikus filozófusok*, Budapest, 2015.
- LONGRIGG 1989 J. LONGRIGG, *Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine*, *History of Science* 27 (1989), 1-39.
- MAIERON 2018 M. A. MAIERON, *On the hellebore trail an anthropological research into madness*, *Medicina Historica*, 2 (2018), 5–18.
- MAIRE 2014 B. MAIRE, 'Greek' and 'Roman' in *Latin Medical Texts* (Studies in Ancient Medicine 42), Leiden/Boston, 2014.
- MARTELOTTI 1972 G. MARTELOTTI, *La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto*, *Italia medioevale e umanistica*, 15 (1972), 149-169.
- MARSHALL 2014 C. W. MARSHALL, *The Works of Seneca the Younger and Their Dates*, in: A. Heil – G. Damschen (eds.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden/Boston, 2014, 33–44.
- MASI–MASO 2013 F. G. MASI – S. MASO, *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought* (Lexis Ancient Philosophy 9), Amsterdam, 2013.
- MAYER 2002 R. MAYER, *Seneca: Phaedra* (Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy), London, 2002.
- MAYER 2014 R. MAYER, *Phaedra*, in: G. Damschen – A. Heil (eds.), *Brill's companion to Seneca*, Leiden/Boston, 2014, 475–482.
- MCCLURE 1999 L. MCCLURE, 'The Worst Husband': *Discourses of Praise and Blame in Euripides' Medea*, *Classical Philology*, 94 (1999), 373–394.
- MCDONALD 2009 G. C. MCDONALD, *Concepts and treatments of phrenitis in ancient medicine*, Newcastle, 2009.
- MOHAY 2016 G. MOHAY, *Görög teológia a Scipio-körben*, *Orpheus Noster*, 2 (2016), 74–91.
- MÜLLER 2014 J. MÜLLER, *Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of Akrasia*, in: J. Wildberger – M. L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston, 2014, 65–94.
- NEMES 2012 L. NEMES, *A test és a lélek gyógyítói: orvoslás és filozófiai terápia az ókortól napjainkig*, *Nagyerdei Almanach*, 2 (2012), 77–92.

- NÉMETH 1984 GY. NÉMETH, *Platón összes művei I-III.*, Budapest, 1984.
- NÉMETH 2017 A. NÉMETH, *Metadráma Seneca Medeájában*, *Ókor*, 16 (2017), 65–70.
- NÉMETH 2019 A. NÉMETH, *Seneca és a titkos cenzor*, *Ókor*, 18 (2019), 1–12.
- NISBET 2008 R. G. M. NISBET, *The Dating of Seneca's Tragedies, with Special Reference to Thyestes*, in: J. G. Fitch (ed.), *Seneca*, Oxford, 2008, 348–371.
- NOLDEN 2019 L. NOLDEN, *Finding Seneca in Seneca*, Leiden, 2019.
- NUSSBAUM 1994 M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, 1994.
- NUSSBAUM 2009 M. C. NUSSBAUM, *Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's Medea*, in: M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 2009, 439–483.
- OLÁH 1965 A. OLÁH, *Hippokratész válogatott művei: az ember természetéről*, Budapest, 1965.
- OWEN 1968 W. H. OWEN, *Commonplace and Dramatic Symbol in Seneca's Tragedies*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99 (1968), 291–313.
- PAPADOPOULOU 2004 T. PAPADOPOULOU, *Herakles and Hercules: The Hero's Ambivalence in Euripides and Seneca*, *Mnemosyne*, 57 (2004), 257–283.
- PARK POE 1969 J. PARK POE, *An Analysis of Seneca's Thyestes*, *TAPhA* 100 (1969), 355–376.
- PECZ 1985 V. PECZ, *Ókori lexikon*, Budapest, 1985.
- PIGEAUD 1981 J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris, 1981.
- PORMANN 2008 P. E. PORMANN, *Rufus of Ephesus: On melancholy*. Tübingen, 2008.
- PRATT 1963 N. T. PRATT, *Major Systems of Figurative Language in Senecan Melodrama*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 94 (1963), 199–234.
- PRATT 1983 N. T. PRATT, *Seneca's Drama*, North Carolina, 1983.
- RABINOWITZ 1993 N. S. RABINOWITZ, *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic of Women*, NY, 1993.
- RITOÓK 1984 ZS. RITOÓK, *Euripidész összes drámái*, Budapest, 1984.
- ROBERTSON – CODD 2019 D. ROBERTSON – T. CODD, *Stoic Philosophy as a Cognitive-Behavioral Therapy*, *The Behavior Therapist*, 42 (2019), 42–50.
- ROISMAN 2005 H. M. ROISMAN, *Women in Senecan tragedy*, *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 14 (2005), 72–88.

- RÓNA 1962 I. RÓNA, *Aiszhüilosz drámái*, Budapest, 1962.
- ROBERTSON 2010 D. ROBERTSON, *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*, Oxfordshire, 2010.
- ROSE 1936 H. J. ROSE, *A Handbook of Latin Literature: From the Earliest Times to the Death of St. Augustine*, Mundelein, 1936.
- ROSENMEYER 1993 T. G. ROSENMEYER, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley, 1993.
- SCHIESARO 2009 A. SCHIESARO, *Seneca and the denial of the self*, in: S. Bartsch–D. Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 2009, 221–236.
- SCHIESARO 2014 A. SCHIESARO, *Seneca's Agamemnon: the Entropy of Tragedy*, *Pallas*, 95 (2014), 179–191.
- SEDLEY – LONG 2015 A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *A hellenisztikus filozófusok*, Budapest, 2015.
- SEGAL 2008 C. SEGAL, *Boundary violation and Landscape of the Self in Senecan Tragedy*, in: J. G. Fitch, *Seneca*, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford, 2008, 136–156.
- SETAIOLI 2013 A. SETAIOLI, *La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque*, *Vita Latina*, 2013, 200–221.
- SETAIOLI 2014 A. SETAIOLI, *Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform"*, in: A. Heil – G. Damschen (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston, 2014, 239–256.
- SHELTON 1978 J. SHELTON, *Seneca's Hercules Furens: Theme, Structure and Style*, Göttingen, 1978.
- SIDERI-TOLIA 2004 A. SIDERI-TOLIA, *Seneca's "Thyestes": myth and perspective*, *Veleia*, 21 (2004), 175–182.
- SORAJBI 2000 R. SORAJBI, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2002.
- STAR 2016 C. STAR, *Seneca Tragicus and Stoicism*, in: E. D. Robinson (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy*, Leiden/Boston, 2016, 34–56.
- STALEY 2009 G. A. STALEY, *Seneca and the idea of tragedy*, Oxford, 2009.
- STEIGER 1983 K. STEIGER, *Sztoikus etikai antológia*, Budapest, 1983.
- SZABÓ 2007 M. SZABÓ, *Filozófia és orvostudomány a Hippokratészi Gyűjteményben Bevezetés A levegőről című íráshoz*, *Ókor*, 6/4 (2007), 68–71.
- SZILÁGYI 1977 J. GY. SZILÁGYI, *Seneca, a tragédiaköltő*. Budapest, 1977.
- TAKÁCS 2002 L. TAKÁCS, *Seneca prózai művei I.*, Budapest, 2002.

- TAKÁCS 2004 L. TAKÁCS, *Seneca prózai művei II.*, Budapest, 2004.
- TARRANT 1976 R. J. TARRANT, *Seneca, Agamemnon (Cambridge Classical Texts and Commentaries)*, Cambridge, 1976.
- TEMKIN 1994 O. TEMKIN, *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore, 1994.
- THUMIGER – SINGER 2018 C. THUMIGER– P. N. SINGER, *Introduction. Disease Classification and Mental Illness: Ancient and Modern Perspectives*, in: C. Thumiger – P. N. Singer (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine From Celsus to Paul of Aegina*, Leiden/Boston, 2018, 2-32.
- TOOHEY 2004 P. TOOHEY, *Melancholy, Love, and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*, Michigan, 2004.
- TÖCHTERLE 2014 K. TÖCHTERLE, *Oedipus*, in: A. Heil – G. Damschen (eds.), *Brill's Companion to Seneca* (eds.), Leiden/Boston, 2014, 483–491.
- TSCHIEDEL 2004 H. J. TSCHIEDEL, *Médeia — Egy varázslónő átváltozásai* (ford. J. Nagyllés), *Fosszília* 4 (2004), 100–119.
- VÍGH 2019 É. VÍGH, *Állatszimbólumtár*, Budapest, 2019.
- WILLIAMS 2005 G. WILLIAMS, *Seneca on Winds: The Art of Anemology in Natural Questions 5*, *American Journal of Philology*, 126 (2005), 417–450.
- WINNINGTON-INGRAM 1983 R. P. WINNINGTON-INGRAM, *Studies in Aeschylus*, Cambridge, 1983.
- ZINTZEN 1972 C. ZINTZEN, *Alte virtus animosa cadit*, in: E. Lefèvre (ed.), *Gedanken zur Darstellung des Tragischen in Senecas "Hercules furens"*, Darmstadt, 1972, 149–209.

PLÁGIUMNYILATKOZAT

Alulírott Bán Katalin, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsész- Társadalomtudományi Kar Irodalomtudományi Doktori Iskolájának doktorandusza ezennel büntetőjogi felelősségem tudatában nyilatkozom és aláírással igazolom, hogy *A filozófiai és orvosi jellegű insania jelensége Seneca örület-koncepciójában* című disszertációm saját, önálló munkám, az abban hivatkozott nyomtatott és elektronikus szakirodalom felhasználása a szerzői jogok nemzetközi szabályainak megfelelően történt.

Tudomásul veszem, hogy plágiumnak számít:

- szó szerinti idézet közlése idézőjel és hivatkozás megjelölése nélkül;
- tartalmi idézet hivatkozás megjelölése nélkül;
- más publikált gondolatainak saját gondolatként való feltüntetése.

Alulírott kijelentem, hogy a plágium fogalmát megismertem, és tudomásul veszem, hogy plágium esetén disszertációm a doktori iskola visszautasítja.

Szeged, 2021. március 18.